مکمل

شرح ابيات سنڌي

مع

مکمل عربي متن

تصنيف

شيخ عبدالرحيم گرهوڙي

تحقيق، ترجمو، مقدمو ۽ تعليقات

ڊاڪٽر عبدالغفار سومرو

institute of sindhology

مڪمل

شرح ابيات سنڌي

يعني

خواجہ محمد زمان لواريءَ واري (1713-1774ع / 1125-1188ھ) جا بيت

مع

مڪمل عربي متن

تصنيف

شيخ عبدالرحيم گرهوڙي

(1740-1778ع / 1152-1192ھ)

تحقيق، ترجمو، مقدمو ۽ تعليقات

ڊاڪٽر عبدالغفار سومرو

انسٽيٽيوٽ آف سنڌالاجي

سنڌ يونيورسٽي ڄامشورو

2008ع

انسٽيٽيوٽ آف سنڌالاجي جي اشاعتي سلسلي جو ڪتاب نمبر 196

پهريون ايڊيشن 2008ع

تعداد 500

شرح ابيات سنڌي

ڪاپي رائيٽ © انسٽيٽيوٽ آف سنڌالاجي 2008ع

سڀ حق ۽ واسطا محفوظ

سنڌ يونيورسٽي پريس، ايلسا قاضي ڪئمپس، حيدرآباد ۾ ڇپيو

شوڪت حسين شورو، ڊائريڪٽر، انسٽيٽيوٽ آف سنڌالاجي،

يونيورسٽي آف سنڌ، ڄام شوري، سنڌ مان ڇپائي پڌرو ڪيو

ٽائيٽل ڪور ڊزائين: سعيد منگي

ملهه: = / 700 روپيا

ISBN No: 978-969-405-088-1

SHARAH ABYAT-E-SINDHI

(Khawaja Muhammad Zaman Lawari-a-ware Ja Bet)

by

Shaikh Abdul Rahim Girhori

Revised by: Doctor Abdul Ghafar Soomro

Published by

Shoukat Hussain Shoro

Director, Institute of Sindhology, University of Sindh, Jamshoro, Sindh, Pakistan.

Printed by

Sindh University Press,

University of Sindh

Elsa Kazi Campus, Hyderabad, Sindh.

First Edition 2008

Copies 500

فهرست

ناشر طرفان		
پيش لفظ	XI–I	ڊاڪٽر نبي بخش بلوچ
مهاڳ	الف– ث	ڊاڪٽر عبدالغفار سومرو
مقدمو	118–1	

١– تصوف جو تعارف ۽ تاريخي جائزو

(الف) پهرين کان چوٿين صدي (1–10) پنجين ۽ ڇهين صدي (11–17) ستين صدي (17– 23)، اٺين ۽ نائين صدي (23–28)

(ب) سنڌ ۽ هند ۾ تصوف (29–56)

پهرين کان اٺين صدي (29–37)، نائين کان ٻارهين صدي (37–54)

(ج) سوانح حيات سلطان الاوليا خواجه محمد زمان لواريءَ وارو– (55–63)

(د) خواجه محمد زمان جو فڪر ۽ عرفان (64–75)

(هـ) شيخ عبدالرحيم گرهوڙيءَ جي سوانح (76–79)

(و) گرهوڙيءَ جو دور ۽ سندس فڪر (80–84)

(ز) وحدت الوجود ۽ شيخ اڪبر ابن عربي جو نظريو (85–104)

(ح) وحدت الشهود يا مجدد الف ثانيءَ جو نقطه نظر (105–118)

٢– ڪشف سنڌي (119–122)

٣– سنڌي ترجمو شرح ابيات سنڌي (١–١٥٣)

٤- تعليقات (١٥٥-٢٥٠)
٥- متن ۾ آيل ڪتابن جا نالا (٢٥١-٢٥٢)
٦- متن ۾ آيل قرآن شريف جون آيتون (٢٥٣-٢٥٥)
٧- متن ۾ آيل حديثون ۽ ٻيون عبارتون (٢٥٦-٢٥٧)
٨- متن ۾ آيل ڪي خاص علمي ۽ صوفيانہ اصطلاح (٢٥٨-٢٦٠)
٩- نالن جي ڊٺي (٢٦١-٢٦٢)
١٠- ڪتابيات: انگريزي، عربي، فارسي، اردو ۽ سنڌي (٢٦٣-٢٧٨)
١١- عربي متن جو عڪس (٢٧٩-٣٥١)
١٢- Introduction (1 - 4)

ناشر طرفان

مڪمل شرح ابيات سنڌي يعني سلطان الاولياءَ خواجہ محمد زمان لواري واري جا بيت مڪمل عربي متن سان جيڪو شيخ عبدالرحيم گرهوڙي جو تصنيف ڪيل آهي. ان تي فاضل محقق ڊاڪٽر عبدالغفار سومري وڏي محنت ۽ جاکوڙ سان تحقيق، ترجمي، مقدمي ۽ تعليقات لکڻ جو ڪم آهي.

خواجہ محمد زمان لواريءَ وارو جيڪو سنڌيءَ جي بيمثال شاعر شاهہ عبداللطيف ڀٽائي جو همصر هو، پنهنجي وقت جي هڪ وڏي علمي شخصيت هو. ان ڪالهہ جو وڏي ۾ وڏو ثبوت سندس چوراسي بيت آهن، جن جي شرح عبدالرحيم گرهوڙي ڪئي آهي.

سنڌ جي قابل احترام عالم ڊاڪٽر نبي بخش خان بلوچ جي لفظن ۾ هي ڪتاب خاص طور سنڌ ۾ تصوف ۽ طريقت جي صوفيانہ فڪر ۽ فلسفي جي وضاحت بابت هڪ مثالي ۽ معياري تحقيق آهي.

ڊاڪٽر عبدالغفار سومري جي لکيل طويل مقدمي ۾ تصوف جو تعارف ۽ تاريخي جائزو پيش ڪيو ويو آهي. اهو پنهنجي جاءِ تي سنڌي زبان ۾ هڪ اعليٰ قسم جو عالمانہ ۽ محققانہ انداز ۾ هڪ لکيل شاندار مقالو آهي.

سلطان الاولياءَ خواجہ محمد زمان لواريءَ جا چوراسي بيت "ابيات سنڌي" جي نالي سان پهريون ڀيرو ڊاڪٽر عمر بن محمد دائود پوٽي جي تحقيق جي نتيجي ۾ سال 1939ع ۾ شايع ٿيا. 1956ع ۾ "ابيات سنڌي" جو ٻيو ڇاپو منظر عام تي آيو. عبدالغفار سومري ان مختصر ڪم کي نهايت تفصيل سان سمجهايو آهي. نتيجي ۾ انسٽيٽيوٽ آف سنڌالاجي طرفان شايع ڪيل 395 صفحن تي مشتمل هي ضخيم ڪتاب اوهان جي هٿن ۾ آهي.

شوڪت حسين شورو

ڊائريڪٽر،

انسٽيٽيوٽ آف سنڌالاجي.

جامشورو

8 آڪٽوبر 2008ع

پيش لفظ

سنڌ ۾ علم ادب جي تاريخ جي روشن باب سان گڏ، هي ڪتاب خاص طرح سنڌ ۾ تصوف ۽ طريقت جي صوفيانہ فڪر ۽ فلسفي جي وضاحت بابت هڪ مثالي ۽ معياري تحقيق آهي.

ڊاڪٽر عبدالغفار سومرو (محقق) آهي جنهن اصل (مصنف) عبدالرحيم گرهوڑي صاحب جي 'شرح ابيات سنڌي (عربي)' کي موجوده دور جي تحقيقي ۽ تنقيدي تقاضائن مطابق، سنڌي ترجمي ۽ توضيح جي صورت ۾ سينگاريو آهي. سندس پنهنجي نظر ۾، "سنڌي تصوف جي تاريخ ۾ هن ڪتاب جي غيرمعمولي اهميت آهي." ۽ وڌيڪ ٿ "سنڌ جي تصوف جو اهو هڪ اهڙو روشن باب آهي جنهن ذريعي تصوف جي ڳوڙهي فڪر جي استفادي ڪرڻ جو موقعو ملي ٿو." گرهوڑي صاحب جي فڪري عظمت بابت اها راءِ سندس تفصيلي مطالعي جو نتيجو آهي، پر هن صاحب اڃان بہ اڻتي وِک وڌائي آهي ۽ گرهوڑي صاحب جي صوفيانہ فڪر ۽ فلسفي جي تجزيي ۽ تطبيق جو پورو پورو حق ادا ڪيو آهي.

گرهوڑي صاحب جي سوانح، سندس فڪر ۽ فلسفي تي مزيد تحقيق جي ضرورت آهي. مون آڳاٽو ڪنهن قلمي عبارت ۾ هن ڪتاب جو نالو "نڪات صوفياءَ" لکيل ڏٺو. ڪنهن حد تائين ان جي تصديق گرهوڑي صاحب جي پنهنجن منڊ وارن لفظن مان ٿئي ٿي ٿ "هي ڪجهہ بيت سنڌي زبان ۾ آهن، جن ۾ آيل صوفيانہ نڪتا نروار ڪيا ويا آهن." ڊاڪٽر عمر بن محمد دائود پوٽو مرحوم پهريون عالم ۽ اديب هو جنهن هن سنگلاخ ميدان ۾ قدم رکيو ۽ جيڪو بہ ڪيائين يا جيترو بہ ڪيائين سو ڪاميابيءَ سان ڪيائين گرهوڑي صاحب جي "سنڌي" کي تحقيق سان شايع ڪيائين، ۽ پڻ خواجہ محمد زمان رحہ جي چوراسي سنڌي بيتن کي صحيح طور تي مرتب ڪيائين ۽ انهن کي گرهوڑي صاحب جي ڪيل تشريح جي مختصر وضاحتن سان شايع ڪيائين.

ان کان پوءِ هن ڏکيي ميدان ۾ ڪنهن بہ وک نہ وڌائي آهي، تان جو ورهين جي وڇي بعد هاڻي ڊاڪٽر سومري ڪتاب جي هن ايڊيشن ۾ هن مشڪل مسئلي کي گهڻي حد تائين

هميشہ لاءِ حل ڪري ڇڏيو آهي. انهيءَ ڪري ئي گرهوڙي جي سوانح کي اختصار سان بيان ڪيائين ۽ پنهنجي تحقيق جو رخ گرهوڙي صاحب جي صوفيانہ فڪر ۽ فلسفي ڏانهن ڪيائين. هن صاحب صحيح اندازو لڳايو آهي تہ گرهوڙي صاحب جي اعليٰ فهم جو "اصل ميدان سندس فڪري پهلو آهي." ڇئي سگهجي ٿو تہ گرهوڙي صاحب جي فڪر جي پلٽ سندس زبان تي پئي آهي ايتري قدر جو سندس نظم خواه نثر سندس فڪر جو پابند آهي. گرهوڙي صاحب جا الفاظ ۽ اصطلاح سمجهڻ ۾ سولا ناهن. سومري صاحب جي چوڻ موجب "شرح ابيات (سنڌي) ان ڪري دقيق ۽ ڏکيو ڪتاب آهي ڇاڪاڻ تہ ان ۾ جيڪو بحث ٿيل آهي اهو نهايت اعليٰ سطح جي علمي انداز ۾ ٿيل آهي. ان کان سواءِ اهو منطق، ڪلام ۽ الاهيات جي ابتدائي ڄاڻ کانسواءِ سمجهڻ ان ڪري بہ مشڪل آهي جو ان ۾ اهي مخصوص اصطلاح استعمال ڪيا ويا آهن." بهرحال ڊاڪٽر سومري پنهنجي وسيع مطالعي ۽ گهري سوچ ويچار سان "شرح ابيات سنڌي" کي ايتري قدر تہ تفصيل سان سمجهيو ۽ سمجهايو آهي جو شايد ئي مستقبل ۾ ان تي ڪو اضافو ڪري سگهي.

گرهوڙي صاحب هي شرح پنهنجي پوري علمي ۽ فڪري خود اعتمادي سان لکي آهي ۽ هر مرحلي تي استاد ٿي سمجهائي ٿو تہ 'اصل حقيقت هي آهي ۽ تون ان کي سمجهہ' مثلا روميءَ جو بيت آهي تہ:

چون به بيرنگي رسي که آن داشتي
موسي و فرعون اندر آشتي

(يعني جڏهن تون پنهنجي ان بيرنگي کي پهچندين تہ موسيٰ ۽ فرعون کي ٻهيل ڏسندين).

گرهوڙي صاحب پڑهندڙ کي مخاطب ٿي چوي ٿو تہ "ان مان تو کي خبر پئجي وئي تہ هر سالڪ جو سير فقط سندس ننڍڙي عالم ۾ آهي ۽ هو جيڪي خارجي عالم ۾ پسي ٿو اها فقط ساڻس لاڳاپيل حقيقت آهي."

ڊاڪٽر سومري جي تجزيي موجب، ' شرح ابيات سنڌي' جي مطالعي مان گرهوڙي صاحب جي فڪر جا هيٺيان ست خاص پهلو روشن ٿين ٿا. (۱) هم اوست نظريي جي قابل

قبول تشريح (٢) امام رباني جي هم ازوست نظريي جي توضيح (٣) مٿين ٻنهي نظرين جي ممكن حد تائين تطبيق (٤) ابن عربي جي فكر جو مختصر مگر جامع جائزو (٥) امام رباني جي ابن عربيءَ تي كيل تنقيد جو تجزيو (٦) تصوف جي بنيادي مقامات ۽ حال جي سمجهائٽي ۾ (٧) ڪن قرآني آيات جو تاويلاتي مفهوم ڪنهن حد تائين ائين چوڻ صحيح ٿيندو ته تصوف ۽ طريقت جي فكر ۾ گرهوڙي صاحب پنهنجي مرشد سلطان الاولياءَ سان هم ركاب آهي.

خواجه محمد زمان جي عظمت بابت فاضل محقق پنهنجي عالمانه راءِ ڏني آهي ته: "سلطان الاولياءَ پنهنجي وقت جي هڪ وڏي علمي شخصيت هيو. جنهن جو وڏي ۾ وڏو ثبوت سندس هي چوراسي بيت آهن." جن جي گرهوڙي صاحب شرح ڪئي آهي. انهن مان ظاهر آهي ته "هو اسلامي تصوف جي اعليٰ روايت ۽ فارسي زبان ۾ تصوف جي شاعرانه روايت كان چگي ريت باخبر هو. هو مكتوبات امام رباني مان به گهڻو مستفيض ڏسجي ٿو ته مثنوي روميءَ جو به دلداده آهي (٧٢) جو مثنوي جي خاص موضوعن جو پڙاڏو سندس بيتن ۾ ملي ٿو (٧٤) هو محمود شبستري جي 'گلشن راز' كان پڻ باخبر آهي (٧٩) مطلب ته سلطان الاولياءَ فارسي شاعريءَ جي حوالي سان تصوف جي اعليٰ فكري روايت كي پنهنجي سيني ۾ سموهيو آهي. (٨٢) محقق وڏي محنت سان سلطان الاولياءَ جي معنوي بيتن كي فارسي شاعري جي مصادر سان پيٽي اها تصديق ڪئي آهي ته "ابيات سنڌي خالص علمي ۽ معرفت جي انداز واري شاعري آهي ۽ اها عوام جي سمجهه كان مٿي جڏك خواص لاءِ آهي."

'فارسي شاعري' جي حوالن سان البت حد بندي جو گمان ٿئي ٿو. مٿئين تجزيي ۾ فارسي شاعري ڏانهن حوالا آهن. پر ان جو مقصد صرف شاعري كانهي پر ان شاعريءَ ۾ سمايل 'فكر' آهي. محقق ان جي صراحت به ڪئي آهي. ايران، خراسان ۽ ماوراءَ النهر جي صوفين نثر بدران فارسي نظم كي صوفيانه فكر جي اظهار جو ذريعو بنايو ۽ اها "تصوف جي شاعري" ٿي وئي. جيئن ته سيني ساڳي درياءَ ۾ ٽهيون هنيون ته ساڳيا موتي ماڻڪ ميڙيائون. ان وقت، ارادي طور، كنهن به ٻئي بزرگ جي صوفيانه فكر كي پنهنجي كرڻ جو رواج ڪونه هو. خواجه محمد زمان جي بيتن ۾ به باوجود اڳين بزرگن سان فكر جي هڪ

جهڙائي جي، يا اڳين جي تصديق جي، سندس ذاتي فڪر جو شعلو ٻ چمڪي ٿو. مثلا هيئيون بيت انسان کي اعليٰ ارتقائي منزل ڏانهن قدم وڌائڻ بابت بي مثال آهي ۽ ان ۾ هر سالڪ کي پنهنجو پاڻ کي عرش تائين اڏامڻ جي ترغيب ڏنل آهي.

اسر اپن ڏانه، متان ويهين وچ تي
جُزي جائز ناه، ڪُل ري ڪنڊ ڏينهڙا

هي بيت سنڌ ۾ تصوف جي 'جز' ۽ ' ڪُل' واري فلسفي جو پڌ بنياد آهي، جنهن کي گرهوڙي صاحب پنهنجي رسالي ' ڪُل نما' ۾ ساراهيو ۽ وڏايو آهي.

باوجود ان جي، جيڪڏهن اڳين صوفين جي فارسي ڪلام ۾ تلاش ڪجي ته ان معنيٰ ۽ مقصد وارا موتي ماڻڪ ٻ ملي ويندا مثلا، نظامي گنجوي جو سالڪ کي اعليٰ مقصد ۽ منزل ڏانهن وڌڻ وارو سبق ته:

چون مستِ خلوَتش گردي، فلک را خيمه برهم زن
ستونِ ارض را جنبان، طنابِ آسمان برکش

اهڙو مثال خود گرهوڙي صاحب جي هن بيت مان ڏيئي سگهجي ٿو، جو چيائين ته:

ڳڙ نه سڃاپي ڳالهيين، جان جان ڳڙ نه ڪاءُ

ساڳي معنيٰ ۾ شيڪسپيئر چيو هو ته:

"پروف آف دي پُڊنگ لائيز ان ايٽنگ" (١)

فڪري تخليق جي دنيا ۾ هن قسم جا اظهار 'توافق' جي دائري ۾ اچن ٿا. بهرحال، گرهوڙي صاحب، سلطان الاولياءَ کي عارف ٿو چوي ۽ ڪيس عارف جي درجي تي ڏسي ٿو.

خواجه محمد زمان ۽ گرهوڙي صاحب جي فڪر تي خاطر خواهه روشني وجهڻ بعد، ڊاڪٽر سومري تصوف جي ٻن مشهور معروف نظرين بابت ٻن خاص عنوانن، يعني "وحدت الوجود ۽ شيخ اڪبر ابن عربي" ۽ "وحدت الشهود يا مجدد الف ثاني جو نقطه نظر" هيٺ، توڙي مهاڳ ۽ تعليقات ۾ آيل ڪن وضاحتن ۾، انهن نظريي تي جيڪو بحث ڪيو آهي سو محض رسمي تعارف بدران تنقيد ۽ تحسين جو متوازن مثال آهي، هن پنهنجي وسيع مطالعي جي نتيجي طور، انهن نظرين جي معني ۽ ماهيت کولي سمجهائي آهي پهريون ته

اهو معلوم ٿيو ته ابن عربي پاڻ ' وحدت الوجود ' جو اصطلاح استعمال ڪونہ ڪيو ۽ نہ وري هو هن فڪر جو موجد هو. 'وحدت الوجود' وارو فڪر ابن عربيءَ کان اڳ عرب ۾ عجم جي صوفياءَ ڪرام وٽ معروف هو. ابن عربي اندلس (اسپين) جي شهر مرسيا ۾ جائو ۽ پڙهيو. ۽ پوءِ پنهنجي علم ۽ عرفان جي روشنيءَ ۾ هن وحدت الوجود واري فڪر جي اهڙي ته موثر نموني ۾ تعريف، تعبير، توسيع ۽ تڪميل ڪئي جو ان جي مقناطيسي مقبوليت سندس وفات (٦٣٨ هـ / ١٢٤٠ع) کان چار صديون ڪن پوءِ تائين تصوف جي فڪر تي حاوي رهي. وڏا عالم ۽ عارف ويندي مولانا رومي تائين، ۽ سنڌ ۾ شاهہ لطف الله قادري، شاهہ عبداللطيف ۽ خواجہ محمد زمان تائين، 'وحدت الوجود' جا قائل رهيا.

ڊاڪٽر سومري وحدت الوجود جي نظريي کي سولو ڪري سمجهايو آهي، يعني ته: "صوفين ان جي معنيٰ وجود جي هيڪڙائي يا هڪڙي وجود کي مڃڻ ٻڌائي آهي، جنهن کي عام اصطلاح ۾ 'همه اوست' چئجي ٿو." (٩٣) معنيٰ ته 'وجود' فقط هڪ الله جي ذات آهي، باقي ٻي جيڪا ڪائنات، موجودات ۽ مخلوقات آهي سا الله جي ذات جي اسمن ۽ صفتن جي تجلي آهي. ڪائنات جي موجودگيءَ بابت ابن عربيءَ جي انهي تشريح ۽ تعبير مان هن فڪر جو ٻيو رخ پيدا ٿيو. ابن عربيءَ چيو ته: "حق تعالیٰ ئي موجودات جو 'عين' آهي، پر وقت گذرڻ سان، ڪن وڌن صوفين ابن عربي جي هن عينيت واري فڪر سان اختلاف ڪيو. چيائون ته ابن عربي جي عينيت خدا کي ڪائنات جي برابر بيهاري ٿي.

ابن عربي سان اختلاف پهريائين ابن تيميه (وفات ٧٢٨هـ)، علاوه الدولہ سمناني (وفات ٧٣٦) ۽ محدث ذهبي (وفات ٧٤٨هـ) ڪيو. هندوستان ۾ ابن عربيءَ تي تنقيد پهريائين چشتي طريقي جي عارف سيد محمد حسيني گيسو دراز (وفات ٨٢٦ /١٤٢٢ع) ڪئي. سيد گيسو دراز (پنهنجي 'رسالہ' ۾ جيڪو هن دهلي کان گلبرگ ويندي سنہ ١٣٩٩/ ٨٠٢هـ ۾ لکيو) مولانا رومیءَ تي ٻہ، غالبا وحدت الوجود واري فڪر جي حوالي سان، تنقيد ڪئي ۽ رومي بابت چيائين ته هو عاشق ديوانو آهي يا بي خبر آهي. مگر سڀ کان وڌيڪ اهميت شيخ احمد سرهندي مجدد الف ثاني (وفات ١٠٣٤ / ١٦٢٤ع) جي 'وحدت الشهود' واري نظريي کي ملي جيڪو هن ابن عربيءَ جي 'وحدت الوجود' واري نظريي تي تنقيد طور پيش ڪيو. ابن عربي ۽ ساٿس متفقن مطابق، 'وجود' حقيقي صرف الله جي ذات جو آهي ۽ باقي ٻي ممڪنات جو ڪونهي. اها ذات حق جي 'عينيت' جو مظهر آهي، پر

'وجود' جي لحاظ سان موهوم ۽ معدوم آهي. مجدد الف ثاني سمجهايو ته بيشڪ وجود حقيقي صرف الله جو ئي آهي، پر ممڪنات جو وجود 'ظلي' آهي، يعني ته اهو حق تعاليٰ جي تجلي جو پاڇو يا پرتوو آهي.

ڊاڪٽر سومري وجودي فلسفي جون مٿيون فڪري نزاڪتون ڪولي سمجهايون آهن، ۽ پڻ واضح ڪيو آهي ته باوجود اختلافي دليلن ۽ مثالن جي، ڪن وڏي بصيرت وارن صوفين 'وحدت الوجود' ۽ 'وحدت الشهود' کي ساڳئي توحيدي فڪر جا ٻ رخ طور تسليم ڪيو آهي. ان سلسلي ۾ مجدد الف ثاني جي مڪتوب (۹۳) جو حوالو ڏنو ويو آهي جنهن ۾ هن پاڻ چيو آهي ته "توحيد وجودي جڏ ته علم اليقين جو قسم آهي ۽ توحيد شهودي عين اليقين آهي." پڻ مڪتوب (۲۶۶) ۾ چوي ٿو ته محي الدين ابن عربي "خدا جي درگاهه ۾ مقبولين منجهان آهي."

تاريخي اعتبار سان، مجدد الف ثاني (وفات ۱۰۳٤ / ۱٦۲٤ع)، ابن عربي (وفات ٦۳۸/ ۱۲٤۰ع) جي دور کان چار سئو سال کن پوءِ ٿيو. ايڏي وڏي عرصي ۾ ابن عربيءَ سان جن عارفن اختلاف ڪيو ان تي مڪمل تحقيق نه ٿي آهي. چشتي اڳواڻ سيد گيسو دراز (وفات ۱۸٤٦ / ۱٤۸۲ع)، مجدد الف ثاني کان تقريبا ٻ سئو سال اڳ ابن عربيءَ جي فڪر سان اختلاف ڪيو ۽ پنهنجن مريدن کي ابن عربي جي ڪتاب 'فصوص الحڪم' جي پڙهڻ کان پرهيز ڪرڻ جي هدايت ڪيائين. هندوستان ۾ اڳ ۾ ئي ٻين مذهبن جي عقيدن جا ماڻ ۽ معيار موجود هئا. پرهمٽي مذهب ۾ 'هر بت خدا آهي' وارو عقيدو موجود هو، يعني ته هر شيءِ خدا آهي، خدا سيڪجهه آهي ۽ سڀ ڪجهه خدا آهي.

ابن عربيءَ کان اڳ ڇهين صدي هجري ۾، هندوستان جي اڀين گادي جي شهر غزني جي وڏي صوفي مجد الدين سنائي (وفات ۱۱۳۱/٥۲٥) وحدت الوجود جي فڪر جي منتها بابت نازڪ انداز ۾ سڃاڻ ڪيو: بقول محقق، "نهايت محتاط ۽ سنجيده انداز ۾ وحدت الوجود جي باري ۾" هن چيو ته: "ڪفر ۽ دين ٻئي هن راهه جا پانڌيئڙا آهن.

ڪفر ودين در رهت پويان
وحده لاشريڪ له گويان."

مجدد الف ثاني هندوستان ۾ ڄائو نپنو ۽ (چئي سگھجي ٿو تہ) کيس محسوس ٿيو هوندو تہ 'وحدت الوجود' جو هڪ رخ ' گھڻ خدائي' واري وهم ڏانهن وڌي سگھي ٿو. هيئيين گروھ جي صوفين جي وجودي فڪر ۾ بہ شايد کيس ويدانت وارو رنگ نظريو آيو هجي. اهو ثابت ٿيل آهي تہ "اڪبر جي ڏينهن ۾ وحدت الوجود جو مطلب لادينيت ۽ مذهبي هڪ جهڙائي ورتو ويو" (ص ٤٧) بعد ۾، صوفي دار اشڪوه (وفات ١٠٦٩ / ١٦٦٩ع) "مجمع البحرين" ۾ ويدانت ۽ وحدت الوجود کي هڪ ثابت ڪرڻ جي ڪوشش ڪئي. (ص ٥١)

مجدد الف ثاني کان اڳ ئي وحدت الوجود جو نظريو هندوستان کان گھڻو اڳتي سوماطرا " جاوا تائين پکڙجي چڪو هو، جنهن جو مڪمل تحريري ثبوت، سوماطرا جي وڏي شاعر حمزي فنصوري (١) جي فڪر ۾ ملي ٿو. هو مجدد الف ثاني کان وڏو هو ۽ سنہ ١٦٠٤ع ڌاري وفات ڪيائين. حمزو قادري طريقي جو عالم عارف شاعر هو ۽ ابن عربي جي وحدت الوجود واري نظريي کان بيحد متاثر هو، جنهن جي تشريح پنهنجي ڪتاب "منتهي" ۾ ڪيائين. ابن عربي جي وحدت الوجود واري فڪر کي "من عرف نفسه فقد عرف ربه" جي حوالي سان ايترو وڌايائين جو 'سڀ خدا آهي ۽ سڀ ۾ خدا آهي' واري نظريي (Pantheism) جي پنيرائي ٿي. حمزي جي فڪر کي عالم عارف نور الدين راندير (٢) رد ڪيو جيڪو مجدد الف ثاني جو ننڍو معاصر هو. هو رفاعي طريقي جو پوئلڳ ۽ مالي زبان جو بہ ڄاڻو هو. سنہ ١٦٣٧ع ۾، راندير (گجرات) مان سوماطرا جي شهر آچيه ۾ پهتو ۽

(١) حمزو، اتر سوماطر جي الهندين پرڳڻي فنصور جي شهر بروص ۾ ڄائو. ۽ آچيه جي سلطان شاهہ عالم (علاؤ الدين رعايت شاهہ) جي حڪومت واري دور (١٦٠٤ - ١٥٨٨) ۾ ۽ ان کان اڳ هو قادري طريقي جو عالم عارف هو. تصوف ۾ سندس ٽي ڪتاب مشهور آهن: 'اسرار العارفين،' 'شراب العاشقين' ۽ (سندس شاعراڻ اقتباسات تي شامل) 'منتهي' جنهن ۾ هن ابن عربي جي فڪر کي Pantheism واري رنگ ۾ چمڪايو.

(٢) نور الدين (بن علي بن حسن سجي بن محمد حامد) گجرات جي شهر راندير جو عالم هو ۽ رانديري (يا رانبري ۽ رانيلي) جي نسبت سان مشهور ٿيو. دينداري، تعليم ۽ سامونڊري واپار ذريعي گجرات ۽ سوماطرا جاوا جي مسلمانن ۾ گھاٽو تعلق هو. شيخ نورالدين رفاعي طريقي جي صوفين مان هو مجدد الف ثاني جو ننڍو همعصر هو. مجدد جي وفات (١٦٣٤ع) کان ٽي سال پوءِ هو هندوستان مان سوماطرا ويو انهيءَ لاءِ تہ حمزه فنصوري جي وجودي نظريي بابت غلط مفهوم کي رد ڪري.

پنهنجن ۾ تصنيفن بستان السلاطين (١٦٣٨ع) ۽ صراط المستقيم (١٦٤٤ع) ۾ حمزي فنصوري جي وجودي فڪر کي رد ڪيائين. حمزي فنصوري ۽ نور الدين رانديري تي 'وحدت الوجود' جي فڪر جي حوالي سان وڌيڪ تحقيق جي ضرورت آهي.

فاضل محقق جي معياري نڪات تي تبصرو ڪندي هي 'پيش لفظ' دستوري اختصار 'کان اڳتي وڌي ويو آهي.' پر خاتمي کان اڳ، محقق طرفان ڪيل ٻن اهم اضافن ڏانهن ڌيان ڇڪائڻ ضروري آهي. هڪ متن جي آخر ۾ تعليقات ۽ ٻيو مهاڳ ۾ تصوف جي تحريڪ جو تاريخي جائزو. 'تعليقات' ۾ سومري صاحب جي ڪيل تحقيق معياري آهي. ان مان هڪ طرف گرهوڙي صاحب جي وسيع ڄاڻ ۽ مختلف ماخذن تائين سندس پهچ جو پتو پوي ٿو ته ٻئي طرف خود محقق جي تحقيقاتي طريقي ۽ اصل ماخذن کي ڳولي هٿ ڪرڻ ۾ سندس صلاحيت جو اندازو ٿئي ٿو. ڪن شعرن ۽ عبارتن جي اصل ماخذن جي پتي لڳائڻ ۾ ڊاڪٽر سومري جي ڪوشش ۽ ڪاوش تعريف ۽ تحسين جي لائق آهي.

سندس ٻي وڏي خدمت اها آهي جو مهاڳ ۾ اسلامي 'تصوف جو تعارف ۽ تاريخي جائزو' محققانه انداز ۾ مهيا ڪيو اٿس. اهو انهيءَ لاءِ ته پڙهندڙ کي تصوف جي مسئلن کي سمجهڻ ۾ سولائي ٿئي. سندس هي اضافو 'لزوم ما لايلزم.' وارو آهي يعني ته جيڪو شئ لازم نه هو سو پاڻ تي لازم ڪيائين. ۽ ان کي معياري نموني ۾ نباهيائين. هن صاحب واضح ڪيو آهي ته تصوف محض فڪري يا نظرياتي ناهي بلڪ عملي آهي. هن صاحب جامع لفظن ۾ تصوف جي تعريف هن طرح ڪئي آهي ته: "ڪائنات جي خالق ۽ مخلوق جي وچ ۾ جيڪا نسبت آهي. ان کي سڃاڻڻ ۽ سمجهڻ ۽ ان جي روشنيءَ ۾ زندگيءَ بابت خاص رويي کي اختيار ڪرڻ جو نالو تصوف آهي." وڌيڪ ته تصوف جي اعليٰ اصولن ۽ قدرن جي صحيح صورت رسول الله ﷺ جي زندگيءَ ۾ موجود آهي، جنهن مان رهبري ٿي ۽ پهرين صدي هجري کان تصوف جي فڪر جي ابتدا ٿي. فاضل محقق جي راءِ صحيح آهي ته ستين صدي هجري کي تصوف جي عروج جي صدي چئي سگهجي ٿو جو ان ۾ تصوف جا ٻيا وڏا طريقا، يعني سهروردي، ڪبراوي ۽شازلي اپريا عرب، ايران ۽ خراسان جي صوفين جي تاريخي جائزي کي سومري صاحب نائين صدي هجري ۽ مولانا جامي جي ذڪر تائين پهچايو آهي. ان بعد 'سنڌ ۽ هند جي تصوف' جي تاريخ کي به پهرين صدي واري پس منظر

كان شروع ڪري ٻارهين صدي هجري (١٨ " عيسوي) ۾ خواجہ محمد زمان جي دور تائين آندو آهي، جنهن ۾ چشتي، سهروردي، قادري ۽ نقشبندي طريقن جي صوفين جو ذڪر شامل آهي. هن تجزيي ۾ سنڌ جي صوفياءَ ڪرام بابت پهريون پيرو سلسلي وار تفصيلي ذڪر آيو آهي، اها هڪ نيڪ فال آهي. ۽ مونکي قوي اميد آهي تہ ڊاڪٽر سومرو پنهنجي علمي وسعت، تحقيقاتي مهارت ۽ تنقيدي صلاحيت سان اڳتي هلي سنڌ ۾ اسلامي "تصوف" ۽ فلسفي جي تاريخ کي وڌيڪ تفصيل سان لکي پورو ڪندو.

خادم العلم
(ڊاڪٽر نبي بخش خان بلوچ)

علامہ آءِ آءِ قاضي چيئر
سنڌ يونيورسٽي
حيدرآباد. سنڌ
١٦ "نومبر ٢٠٠٧ع

مهاڳ

سنڌ جي ادبي تاريخ ۾ سلطان الاولياءِ خواجہ محمد زمان لواريءَ واري جا چوراسي عارفانہ بيت ۽ انهن تي عربيءَ ۾ شيخ عبدالرحيم گرهوڑيءَ جو لکيل شرح، سنڌ ۾ تصوف ۽ عرفان جي اهم ماخذ جي حيثيت رکن ٿا. سلطان الاولياءِ جا اهي املهہ ماٹک بيت "ابيات سنڌي" جي نالي سان پهريون ڀيرو ڊاڪٽر دائود پوٽي جي تحقيق جي نتيجي ۾ سال ۱۹۳۹ع ۾ منظر عام تي آيا، جن سان عبدالرحيم گرهوڑيءَ جي اصلي مڪمل شرح جي بجاءِ ان جو اختصار شامل ڪيو ويو. ائين ڪرڻ جو بظاهر اهو سبب نظر اچي ٿو تہ ڊاڪٽر دائود پوٽي جو ڏيان شرح کان وڌيڪ سنڌي بيتن کي متعارف ڪرائڻ طرف هو، چوتہ پنهنجي جڳهہ تي اهو هڪ ڪارنامو هو. انهيءَ ڳالهہ جو احساس ڪيس بہ هو جنهن جو اظهار سال ۱۹۵٤ ۾ ڪلام گرهوڑي کي مرتب ڪندي هينئن ڪيو اٿس.

"شرح ابيات سنڌي (عربي) جنهن جو سنڌي ترجمو هن ضعيف ۱۹۳۹ع ۾ شايع ڪيو ۽ اميد تہ ٻيو سڌاريل ۽ وڌايل ڇاپو زود سنڌي ادبي سوسائٽي جي سهاري هيٺ ڇپايو ويندو. بزرگ جو هي شرح تصوف جي باريڪ نڪتن جو عجيب ڀنڊار آهي. ليڪن نڪي ان ۾ لفظي معنيٰ جو ڪو خيال ڪيو اٿس ۽ نڪي ٻين شارحن وانگر ويهي لغوي مشڪلاتون سمجهايون اٿس. تصوف جي بي پايان بحر ۾ ڪاهي پيو آهي ۽ پنهنجي مرضي موافق ان ۾ خوب ٽهيون هنيون اٿس. ڪٿي مختصر لفظن ۾ مطلب ڏنو اٿس تہ ڪٿي وڃي تار ۾ پيو آهي، بعضي تہ صوفي اصطلاحات جي ڪري سندس مطلب ئي سمجهڻ مشڪل ٿيو پوي. بيت ۾ ڪنهن بہ تصوف جي نڪتي ڏي مس اشارو آيو تہ هي مانجهي مرد ان سان گڏ ٻين نڪتن جي بہ وٹيو اپٽار ڪري. الف ليله وانگر حڪايت اندر حڪايت آهي. بهرحال تصوف جي اپياسين لاءِ هن شرح ۾ گهڻو مايو موجود آهي."

جيتوڻيڪ ۱۹۵٦ ۾ ابيات سنڌيءَ جو ٻيو ڇاپو منظر عام تي آيو، پر شايد ڊاڪٽر صاحب پنهنجي گهڻين مشغولين سبب ان ۾ ڪوبہ اضافو نہ ڪري سگهيو.

شاہ عبداللطيف جي شاعريءَ ۾ تصوف بابت تحقيقي مقالي لکڻ دوران، توڙي ان کان پوءِ خاص طور شاہ عبدالڪريم بلڙيءَ واري جي ملفوظات بيان العارفين جي فارسي متن تي تحقيق ڪندي، ڊاڪٽر دائود پوٽي جا اهي مٿي بيان ڪيل الفاظ منهنجي ذهن تي چانيل رهيا. انهيءَ ڪري جڏهن بيان العارفين جو مڪمل متن تحقيق ۽ تشريحي حوالن سان ۲۰۰۲ع ۾ شايع ٿي چڪو، جيڪو پڻ هڪ لحاظ سان ڊاڪٽر دائود پوٽي جي رهيل ڪم جي تڪميل هئي،

تہ ان کان پوءِ اها جستجو جاري رهي تہ جيکڏهن ابيات سنڌيءَ جو مڪمل عربي متن هٿ اچي وڃي تہ جيڪر ان کي بہ بيان العارفين وانگر مڪمل ترجمي ۽ تحقيق سان شايع ڪيو وڃي. معلوم ٿئي ٿو تہ قدرت کي بہ ائين منظور هو جو ڳولا ڳولا کندي پتو پيو تہ ابيات سنڌيءَ جو نسخو مٽياري جي هڪ علمي ذخيري ۾ موجود آهي. وڏي جاکوڙ ۽ محنت بعد انهيءَ نسخي جو فوٽو نقل معروفيہ مدرسي ۽ ڪتب خاني جي مهتمم جناب مولوي عبدالله کان مليو. ڪجهہ وقت کان پوءِ خبر پئي تہ ان ساڳي ڪتب خاني ۾ هڪ ٻيو نسخو بہ موجود آهي جنهن جو پڻ فوٽو نقل حاصل ڪيو ويو. اها جستجو هلندڙ هئي جو محترم ڊاڪٽر محمد ادريس السندي جنهن سنڌ جي ڪنڊ ڪڙڇ ۾ وڃي، سنڌ جي علمي خاندانن جي قلمي ذخيرن کي جاچي ڏٺو آهي، تنهن وٽان پڻ هڪ فوٽو نقل عنايت ٿيو. جيڪو اڳين ٻنهي نسخن کان يقينا بهتر هو.

تحقيق ۽ ترجمي خاطر ٻي نسخا پڻ سان کافي هئا. ليڪن هاڻي سوال هو تہ اهڙي ڏکئي ۽ دقيق عربي ڪتاب جو ترجمو ڪير ڪري. پهريائين ڪوشش ڪئي وئي تہ اهو ترجمو ڪنهن عربيءَ جي ماهر کان ڪرايو وڃي، البتہ تحقيق ۽ تشريحي حوالن جو ذمو پاڻ کڻجي. اهو ان ڪري جو منهنجي عربي داني پوري ساري هئي تنهنڪري اها همت نہ پئي ٿئي. آخر ان ڳالهہ جو ذڪر مون پنهنجي دوست عربي جي عالم ۽ ماهر جناب محمد شاه بخاري اسسٽنٽ ڊائريڪٽر قومي عجائب گهر ڪراچي سان ڪيو. جنهن اها همت ڏياري تہ ترجمو مون کي ئي ڪرڻو پوندو البتہ هو ضروري رهنمائي ڪرڻ لاءِ تيار هو. اهڙي طرح هن ڪتاب جي عربي ترجمي جو ڪٽن ڪم مڪمل ٿيو. ان کان پوءِ تحقيق جو مرحلو شروع ٿيو. جنهن ۾ پڻ هڪ سال کان وڌيڪ عرصو لڳي ويو ڇوتہ هن سلسلي ۾ گهڻو مواد نظر مان ڪيڏو پيو. انهيءَ مرحلي تي وري اهو خيال بہ آيو تہ ترجمي تي نظر ثاني پڻ ضروري آهي، جنهن لاءِ مون دوست محترم ڊاڪٽر عبدالحي ابڙي کي عرض ڪيو ۽ هن مهرباني ڪري اها ذميواري کڻڻ قبول ڪئي. مون کي هتي اهو ٻڌائڻ ۾ ڪو تامل ڪونهي تہ جيڪڏهن هو انهيءَ ترجمي تي نظر ثاني نہ ڪري ها تہ اهو ايڏو سليس ۽ ايتري قدر قابل فهم نہ هجي ها. تاهم ترجمي جي آخري صورت جي ذميواري منهنجي آهي.

جيئن هن ڪتاب جي مطالعي مان واضح ٿيندو، ۽ جنهن جي نشاندهي مٿي ڊاڪٽر دائود پوٽي جي لفظن ۾ پڻ ڪئي وئي، تہ عبدالرحيم گرهوڙيءَ جو هي ڪتاب تصوف بابت نهايت اعليٰ علمي تصنيف آهي، جنهن ۾ گهڻي قدر اصطلاحي ٻولي ۽ ڪيترائي حوالا آندل آهن، تنهنڪري ان جو سمجهڻ هڪ لحاظ سان مشڪل ڪم آهي. بهرحال مون هن ڪتاب جو

ترجمو انهيءَ ڪري ضروري سمجهيو جو اهو سنڌ جي تصوف جي پوري تاريخ ۾ پنهنجي نوعيت جو اهڙو منفرد ماخذ آهي جنهن جو مؤلف سنڌ جي عظيم صوفي شاعر شاه عبداللطيف جو ننڍو معاصر آهي، جنهن مان ان وقت جي سنڌ جي شاندار علمي ۽ صوفياڻا روايت جو صحيح اندازو ٿئي ٿو. مطلب ته سنڌ ۾ تصوف جي تاريخ جو اهو هڪ اهڙو روشن باب آهي جنهن ذريعي تصوف جي ڳوڙهي فڪر مان استفادي ڪرڻ جو موقعو ملي ٿو.

هن ڪتاب جي خصوصي اهميت ڪي واضح ڪرڻ خاطر مقدمي ۾ عبدالرحيم گرهوڑيءَ جي وقت تائين يعني ٻارهن صدين تي ڦهليل اسلامي تصوف جي تحريڪ جو سرسري جائزو پيش ڪيو ويو آهي جنهن کي تصوف جي ٻارهن صدين جي مختصر تاريخ ۽ چئي سگهجي ٿو. اهو صرف انهيءَ ڪري ڪيو ويو آهي ته جيئن هن ڪتاب کي سمجهڻ لاءِ جنهن پس منظر جي ضروت آهي، اهو پڙهندڙ کي هڪ هنڌ مهيا ڪيو وڃي. ساڳيءَ ريت ڪتاب جي آخر ۾ تفصيلي تشريحي حوالا ۽ سوانحي خاڪا پڻ شامل ڪيا ويا آهن جيڪي اميد ٿي ڪجي ته وڌيڪ تسڪين جو باعث ثابت ٿيندا.

هتي اهو ٻڌائڻ ضروري آهي ته سنڌ جي تصوف جي تاريخ ۾ هن ڪتاب جي غيرمعمولي اهميت جي پيش نظر اصل عربي متن کي ڊاڪٽر عبدالحي ابڙو انهن ٽنهي نسخن کي ڀيٽي هڪ مستند متن تيار ڪري رهيو آهي جيڪو پڻ انشاءَالله جلد منظر عام تي آندو ويندو ته جيئن سنڌ جي وڏي عالم ۽ فاضل، شاعر ۽ صوفي عبدالرحيم گرهوڑيءَ جي فاضلاڻي ڪاوش کي سنڌ جي علمي ۽ فڪري ورثي طور دنيا آڏو شاهديءَ جي صورت ۾ پيش ڪري سگهجي.

آخر ۾ آئون محترم استاد ڊاڪٽر نبي بخش خان بلوچ جو شڪر گذار آهيان جنهن هن ڪتاب جو پيش لفظ لکيو جيڪو منهنجي لاءِ وڏي حوصلي افزائي جو سبب آهي. محترم محمد موسيٰ ڀٽي هن ڪتاب جي مسودي کي ڪمپوز ڪرائڻ ۽ پروفن پڙهڻ ۾ پنهنجي قيمتي وقت جي قرباني ڏني، جنهن لاءِ آئون سندس ٿورائتو آهيان. ساڳيءَ طرح برادرم سليم الله صديقي پڻ هن ڪتاب جي پروفن پڙهڻ ۽ سٽنگ ڪرڻ ۾ هٿ وندايو جنهن لاءِ هو جس لهڻي. همدرد يونيورسٽيءَ جي مخطوطات سيڪشن جي انچارج محترم عبدالحميد بروهي لئبريريءَ مان مستفيد ٿيڻ جي سهوليت پيدا ڪئي، جنهن لاءِ سندس شڪريي ادائي لازم سمجهان ٿو. آئون لواري جماعت جي فرد سائين بخش قبولائي جو پڻ خاص طور ٿورائتو آهيان جنهن پنهنجي لئبريريءَ مان ضروري مواد فراهم ڪري ڀرپور استفادي جو موقعو ڏنو.

آخر ۾ جناب مظهر الحق صديقي وائس چانسلر سنڌ يونيورسٽي ۽ ڊائريڪٽر محترم شوڪت حسين شورو صاحب جن جو دل جي گهرائين سان ٿورائتو آهيان جن ذاتي دلچسپي وٺي هن ڪتاب کي انسٽيٽيوٽ آف سنڌالاجي طرفان شائع ڪرڻ جو بندوبست ڪيو آهي.

عبدالغفار سومرو

ڪراچي -
۲۷ مئي ۲۰۰۷ء

مقدمو

تصوف جو تعارف ۽ تاريخي جائزو

پهرين کان چوٽين صدي تائين

ڪائنات جي خالق ۽ مخلوق وچ ۾ جيڪا نسبت آهي، ان کي سڃاڻڻ ۽ سمجهڻ ۽ ان جي روشنيءَ ۾ زندگيءَ بابت خاص رويي اختيار ڪرڻ جو نالو تصوف آهي. هيءَ لفظ ۾ الله ۽ ڀانهي وچ ۾ ڪهڙو تعلق آهي ۽ ان تعلق جون انسان کان ڪهڙيون تقاضائون آهن. هڪ لحاظ سان ڏسجي تہ اهو بنيادي سوال فلسفي، مذهب ۽ تصوف جو اهم موضوع آهي ۽ ٻئي انهيءَ سوال جي جواب ڏيڻ جي ڪوشش ڪن ٿا. پر جيئن تہ فلسفو خالص انساني فڪر ۽ سوچ مان سرججي ٿو، تنهن ڪري ان جو جواب ڪڏهن بہ ساڳيو رهي نٿو سگهي. اهوئي سبب آهي جو فلسفي جي تاريخ ۾ مختلف دورن اندر ان جا جواب مختلف ملندا رهيا آهن ۽ ملندا رهندا. چو تہ فلسفو نالو ئي آهي، آزاد سوچ ويچار جو. البت مذهب ۽ تصوف ان سوال جا جيڪي جواب ڏنا آهن، اهي هر دور ۾ لڳ ڀڳ ساڳيا آهن. ان جو سبب هي آهي تہ مذهب ۽ تصوف وارا انهيءَ سمجهاڻي لاءِ پنهنجي ذاتي سوچ ۽ فڪر کي بنياد ڪونہ ٿا بڻائن، بلڪ هو ان لاءِ انساني سوچ کان ٻاهريون ذريعو وحي، الهام ۽ ڪشف کي قرار ڏين ٿا. هيءَ لفظ ۾ هو زندگيءَ جي رهنمائيءَ لاءِ ما بعد الطبيعي ذريعن يعني جيڪي انساني حواسن کان ٻاهر آهن، تن تي ويساهہ رکن ٿا.

تصوف جي جيڪا مختصر تعريف مٿي ڏني وئي ان لحاظ سان باطنيت (Mysticism) هر مذهب ۾ موجود آهي بلڪ ان جو لازمي جزو چئي سگهجي ٿو. اهو بہ ممڪن آهي تہ هر مذهب جي تصوف ۾ ڪي قدر ۽ ڳالهيون مشترڪ نظر اچن تاهم انهن ۾ ڪي اصولي اختلاف بہ نظر اچن ٿا. تنهن ڪري انهن سيني کي نہ هڪجهڙو يا برابر چئي سگهبو ۽ نہ وري هڪ ٻئي کان ماخوذ يا ورتل ڪوئي سگهبو. بهرحال هتي اسان جو مطمح نظر اسلامي تصوف (Sufism) آهي، جنهن کي اسان صرف تصوف ڪوٺيندا سين ۽ هتي اسانجو مقصد ان جي اوسريا واڌ ويجهہ تي روشني وجهڻ آهي.

تصوف جا ابتدائي اهجاڻ بلڪ بنيادي اصول عهدِ رسالت ۾ چگيءَ ريت ڏسي سگهجن ٿا جنهن جي ثابتي قرآن شريف جي ڪيترين آيتن توڙي حديثن مان ملي ٿي، جنهن جي تفصيل جو هي موقعو نہ آهي.

دراصل تصوف جن اعليٰ انساني قدرن، اخلاق ۽ ڪردار، نفس جي پاڪائي، صبر ۽ شڪر، تقويٰ ۽ سادگي، محبت، توڪل ۽ خالق ڪائنات سان تعلق تي زور ڏئي ٿو، اهي سڀ عنصر رسول الله ﷺ جي زندگيءَ ۾ نروار نظر اچن ٿا. اهڙيءَ طرح اصحاب سڳورن جي زندگيءَ جون پڻ اهي نمايان خصوصيتون آهن. پهرين صدي هجريءَ جي آخر ۾ جڏهن اموين ڏاڍ ڏهڪاءَ ۽ جبر تي ٻڌل ذاتي حڪمراني قائم ڪري ڇڏي تہ اهو حسن بصري (21/642-110/728) ئي هو جنهن خوفِ خدا کي ايمان جو وڏو جزبڌايو ۽ ان سان گڏ دنيائي زندگيءَ جي ٽڪ ٽانگر کي سخت تنقيد جو نشانو بنايو ۽ هن دنيا کي اهڙي نانگ سان تشبيهہ ڏنائين جنهن جي اندر ۾ زهر ڀريل آهي ۽ ان کان دور رهڻ جي ترغيب ڏياريائين. حضرت عمر بن عبدالعزيز ڏانهن لکيل خط ۾ جيڪو 'حلية الاولياءِ' ۾ محفوظ آهي، دنيا جي محبت کان نفرت، دنيا ۾ رهندي دنيا کي ترڪ ڪرڻ، خدا جي ياد، خوف، توڪل ۽ تقويٰ جي ڳالهہ ڪري ٿو. حسن بصري پنهنجي وقت جو وڏو عالم، فقيه، متڪلم ۽ عابد زاهد شخص هو. اهو حسن بصريءَ جي ذاتي ڪردار ۽ روحاني شخصيت جو ڪمال هو، جو ڪيس صوفي سلسلن ۾ سڀ کان مٿي ۽ حضرت علي رضي الله عنه کان صحبت يافته تسليم ڪيو ويو آهي. حسن بصريءَ لاءِ چيو وڃي ٿو تہ هو حضرت عمر رضي الله عنه جي دور خلافت ۾ مديني ۾ ڄائو، ان ڪري ڪيس تابعي هجڻ جو شرف حاصل آهي. حسن بصري جي زندگيءَ ۾ مسلمانن سنڌ فتح ڪئي ۽ هڪ روايت موجب حسن بصريءَ جا موڪليل مبلغ سنڌ پڻ پهتا هئا. جن ۾ ابو حفص ربيع شامل آهي، جنهن لاءِ چيو وڃي ٿو تہ هن 160/777 ۾ سنڌ ۾ وفات ڪئي. حسن بصري کان پوءِ سندس معتقدن ۾ خاص طور حبيب عجمي ۽ مالڪ بن دينار (وفات 127/744) جو ذڪر اڪثر تذڪرن ۾ ملي ٿو.

هي يا ائين صدي ۾ صوفين وٽ اوني لباس پائڻ جو عام جام رواج ملي ٿو، جنهن ڪري مٿن اهو نالو پئجي ويو، جو تہ عربيءَ ۾ تصوف جي لغوي معنيٰ آهي، اوني ڪپڙو اوڍڻ. خود حسن بصري اوني پوشاڪ پهرڻ جي فضيلت بيان ڪئي آهي.

هي صديءَ ۾ جيڪي ٻيا مشهور صوفي ٿي گذريا، تن ۾ خاص طور سفيان ثوري (وفات 161/ 777) ابراهيم بن ادهم (وفات 160/776) ۽ دائود طائي (وفات 165/781) شامل آهن. ابراهيم بن ادهم اصل ۾ بلخ جو شهزادو هو ۽ پنهنجي بادشاهيءَ کي تياڳ ڏيئي، زهد، فقر ۽

توڪل کي اختيار ڪيائين. سندس اقوال ۾ خوف خداونديءَ جو عنصر چوٽ تي چڙهيل آهي. ابراهيم بن ادهم کان پوءِ سندس شاگرد شقيق بلخي (وفات 810/194) وڏو نالو ڪيو. هن توڪل کي مقام يعني جيڪو ڪوشش سان حاصل ڪيو ويو جي بجاءِ حال يعني جيڪو عنايت خداونديءَ سان ملي قرار ڏنو. ٻي صديءَ جو ٻيو وڏو صوفي فضيل بن عياض (وفات 803/187) هو جيڪو اصل ۾ خراسان جو هو، پر پوءِ ڪوفي ۾ اچي رهيو ۽ آخر ۾ مڪي ۾ وفات ڪري ويو. اهڙيءَ طرح معروف ڪرخي (وفات 817/200) جيڪو شروع ۾ عيسائي هو، مسلمان ٿيڻ کان پوءِ بغداد جي محلي ڪرخ ۾ اچي رهيو، جتي مذهبي رواداريءَ جي علامت بنجي ويو.

ٻي صدي هجريءَ جي منفرد شخصيت بيبي رابعہ بصري (وفات 801/185) آهي، جنهن تصوف ۾ الله جي ذات سان محبت جو عنصر شامل ڪري هڪ قسم جو انقلابي نظريو ڏنو. هن کان اڳ جيڪي ٻ صوفي هئا، انهن جي فڪر ۾ زهد سان گڏ خوف ۽ حزن جا عنصر غالب هئا. عطار جي مشهور "تذڪرة الاولياءِ" ۾ رابعہ بابت دلچسپ احوال ملي ٿو. هڪ روايت موجب هڪ ڏينهن رابعہ هڪ هٿ ۾ باهہ جو اُلو ۽ ٻئي هٿ ۾ پاڻيءَ جو ڏول کڻي نڪتي ۽ جڏهن کانئس ان جو سبب پڇيو ويو تہ چيائين: آءٌ چاهيان ٿي تہ انهيءَ باهہ سان جنت کي باهہ ڏئي چڏيان ۽ انهيءَ پاڻيءَ سان دوزخ جي باهہ وسائي چڏيان تہ جيئن اها خبر پوي تہ الله جا ٻانها نہ دوزخ جي خوف کان ۽ نہ بهشت جي لالچ سبب، بلڪ صرف محبت جي ڪري سندس عبادت ڪن ٿا. رابعہ شاعره ٻ هئي ۽ سندس اهي شعر ابوطالب مڪي جي ڪتاب 'قوت القلوب' ۽ امام غزاليءَ جي 'احياءِ علوم الدين' ۾ نقل ٿيل آهن. هتي اسان چند سٽن جو ترجمو پيش ڪريون ٿا.

> "اي الله، جيڪڏهن آءٌ دوزخ جي خوف کان تنهنجي عبادت ڪريان تہ پوءِ مون کي ان جي باهہ ۾ جلائي چڏ. وري جيڪڏهن بهشت جي لالچ ۾ تنهنجي عبادت ڪريان تہ مون کي ان کان محروم ڪر. پر جيڪڏهن آءٌ تنهنجي ذات جي تنهنجي خاطر عبادت ڪريان تہ مون کي پنهنجي ديدار کان محروم نہ ڪجانءِ".

هي ٻہ سندس اشعار آهن:

يا سروری و منيتی و عمادی	و انيسی و عدتی و مرادی
انت روح الفؤاد و انت رجائی	انت لی مونس و شوقك زادی

ترجمو: او منهنجي خوشي، منهنجي خواهش ۽ منهنجي دلجاءِ منهنجي ورونهه، منهنجو سامان ۽ منهنجي مراد تون ئي منهنجي دل جي راحت ۽ تون ئي منهنجي آس آهين تون ئي منهنجو پيار آهين ۽ تنهنجي تمنا منهنجو متاع آهي.

ٽين صدي هجري/نائين صدي عيسوي جي وڏن صوفين ۾ حارث محاسبي (وفات 837/213)، ذوالنون مصري (وفات 861/245)، يحييٰ بن معاذ رازي (871/258) بايزيد بسطامي (وفات 874/261)، ابوسعيد خراز (899/286) ۽ سيد الطائفه جنيد بغدادي (وفات 909/297) قابلِ ذڪر آهن.

حارث محاسبي صاحب تصنيف هو ۽ سندس تصنيفات ۾ 'وصايا'، "كتاب التوهم" ۽ "الرعاية لحقوق الله" ۽ 'المسترشدين' جا نالا ملن ٿا. الرعاية انگريزيءَ ۾ ترجمو ٿيل آهي ۽ المسترشدين تازو اردو ۾ ترجمو ٿيو آهي. محاسبيءَ جي فڪر ۾ جيئن سندس نالي مان ظاهر آهي پنهنجي ذات جي احتساب تي گهڻو زور ڏنل آهي. هن پهريون دفعو حال ۽ مقام جي سمجهاڻي ڏني.

ذوالنون مصري لاءِ چيو وڃي ٿو تہ هن معرفت جي تصور جي مفصل سمجهاڻي ڏني. هو معرفت جا ٽي درجا ڄاڻائي ٿو: پهرين عام معرفت، هي متڪلمين جي معرفت ۽ ٽين اولياءَ يا خواص جي معرفت. ذوالنون وڏي پايي جو شاعر بہ هو. سندس شاعريءَ ۾ الله سان بي حساب محبت جو ذڪر هن ريت ملي ٿو:

اموت وما ماتت اليك صبا بتى ولا رويت من صدق حبك او طارى

ترجمو: جيتوڻيڪ آءٌ مرڻ تي آهيان پر تو سان سڪ ۽ محبت ڪانہ مُئي آهي. نہ وري تنهنجي محبت جيڪا منهنجي منزل آهي، منهنجي روح جي گرميءَ ۾ ڪمي آندي آهي.

ذوالنون جي فڪر ۾ وحدت الوجود جا ابتدائي اهجاڻ پڻ ملن ٿا.

بايزيد بسطامي ايران جي شهر بسطام جو هو. هو هميشه فنا ۽ استغراق جي ڪيفيت ۾ رهندو هو. اڪثر مٿس سڪر جي ڪيفيت طاري رهندي هئي. انهيءَ حالت ۾ چئي ڏنو هئائين. "سبحاني ما اعظم شأني" يعني وڏائي مون لاءِ، ڪيڏو نہ منهنجو شان آهي!

صوفين جي اهڙن قولن کي شطحيات ڪوٺيو ويو آهي ۽ بايزيد پهريون صوفي آهي، جنهن کان شطح صادر ٿي آهي. بايزيد عربيءَ ۾ شعر بہ چوندو هو ۽ هي مشهور شعر جيڪو "ڪشف المحبوب" توڙي تصوف جي ٻين ڪتابن ۾ ملي ٿو سندس آهي.

شربت الحب كأسا بعد كأس
فما نفد الشراب وما رويت

ترجمو: مون محبت جا پيالن مٿان پيالا پيتا. پر نڪي شراب ڪٽو ۽ نڪي اسان جي اڃ اجهاٽي.

اهڙيءَ طرح بايزيد پهريون دفعو "شراب" کي معرفت جي اصطلاح طور استعمال ڪري ڏيکاريو. بايزيد جا جيڪي ٻيا قول آهن، انهن مان "فنا" جي اصو ل جي سمجهاٽي ملي ٿي. بايزيد لاءِ چيو وڃي ٿو ته هن جو استاد ابوعلي سنڌي نالي هڪ شخص هو، جنهن لاءِ نڪلسن جهڙي محقق جو چوڻ آهي ته هن جو تعلق سنڌ سان هو. بايزيد ڏانهن اهو قول منسوب آهي جيڪو "ڪتاب اللمع" ۾ ملي ٿو جو هو چوندو هو، آءٌ ابوعلي سنڌي کي توحيد جو علم سيکاريندو هوس ۽ هو مون کي فنا جي علم بابت ڄاڻ ڏيندو هو. عطار جي تذڪره ۾ روايت آهي ته بايزيد هڪ دفعي پاڻ کي عرش اعظم تي پهتل ڏٺو جتي الله سان سندس گفتگو ٿي.

بهرحال اهي بايزيد جون شطحيات هيون جن جنيد بغدادي جهڙي عالم ۽ عارف کي مجبور ڪيو ته هو انهن کي سمجهائڻ ۽ سلجهائڻ جي ذميواري ادا ڪري. جنيد بغدادي، حارث محاسبيءَ جو شاگرد هو ۽ پنهنجي چاچي ۽ وڏي صوفي سري سقطي (وفات 867/253) کان گهڻو ڪجهه حاصل ڪيو هئائين. هن پنهنجي تحريرن ۾ جنهن فهم ۽ فراست جو مظاهرو ڪيو ان ڪري ڪيس صاحب صحو صوفين جو سردار يا سيد الطائفه ڪوٺيو وڃي ٿو. هو پنهنجي رسائل ۾ فنا جي نظريي جي نهايت قابلِ قبول وضاحت پيش ڪري ٿو، جنهن کي بعد جي صوفين معياري ۽ مستند قرار ڏنو آهي.

جنيد فنا جي تعريف ڪندي چيو هو ته جڏهن تون پاڻ کي پنهنجي لاءِ مئل ۽ خدا جي ڪري زنده سمجهين ته اهوئي صوفي جو درجو آهي ۽ انهيءَ کي فنا چئبو آهي. هن اهو پڻ چيو هو ته انهيءَ فنا جي ڪري صوفيءَ جو طبعي وجود ختم نٿو ٿئي، بلڪ هو پاڻ کي خدا جي ذات ۾ گم محسوس ڪري ٿو. فنا جي اها سمجهاٽي هو هن حديث جي حوالي سان ڏئي ٿو، "منهنجو ٻانهو نفلي عبادتن جي ڪري منهنجو قرب حاصل ڪري ٿو، تانجو آءٌ هن سان محبت ڪرڻ لڳان ٿو ۽ پوءِ آءٌ هن جو ڪن ٿي پوان ٿو، جنهن سان هو ٻڌي ٿو، اکيون ٿي پوان ٿو جن سان هو ڏسي ٿو ۽ هن جا هٿ ٿي پوان ٿو، جن سان هو ڪا شيءِ جهلي ٿو ۽ ان جا پير ٿي پوان ٿو جن سان هو هلي ٿو.

انهيءَ آخري منزل کي هو حضور کوئي ٿو ۽ چوي ٿو ته اهڙي حالت ۾ ٻانهي جو پنهنجو ظاهري وجود به گويا ختم ٿي وڃي ٿو ۽ سالڪ جي شخصيت خدا ۾ گم ٿي وڃي ٿي. جتوڻيڪ اهڙو سالڪ خدا جي ذات ۾ گم آهي پر هو خدا کونہ ٿو ٿئي. بلڪ حقيقت اها آهي ته اهڙي حالت ۾ هو ذاتِ خداونديءَ جو ادراڪ ڪري نٿو سگهي. چو ته خدا خدا آهي ۽ ٻانهو ٻانهو. ٻين لفظن ۾ هو چوي ٿو ته سالڪ پنهنجي ذات ۾ ته موجود رهي ٿو پر هن جي مرضي خدا جي مرضيءَ ۾ فنا ٿي وڃي ٿي. يعني خدا جي مرضي هن جي مرضي بنجي پوي ٿي.

چوٿين صديءَ جي شروع ۾ تصوف جي تاريخ جو هڪ وڏو الميو يا سانحو پيش آيو ۽ اهو حسين بن منصور حلاج جو 922/309 ۾ دردناڪ نموني ۾ موت جو واقعو هو، جيڪو سندس انا الحق جي دعويٰ کان پوءِ فقيهن جي فتويٰ جي نتيجي ۾ واقع ٿيو. هو فارس جي شهر بيضاءَ ۾ 838/224 ۾ ڄائو. جواني ۾ بغداد آيو ۽ ڪجهه وقت جنيد بغداديءَ جي درس ۾ پڻ شامل ٿيو. پر سندس عجيب و غريب طبيعت جي ڪري جنيد کيس پاڻ وٽ اچڻ کان روڪي ڇڏيو. حلاج جي باري ۾ مشهور آهي ته هن ڪافي وقت سير سفر ۾ گذاريو ۽ هن سلسلي ۾ هن سنڌ جو سفر به ڪيو هئو.

ابنِ منصور جون تحريرون نثر ۽ نظم جي صورت ۾ موجود آهن. جن مان سندس سوچ جي خبر پوي ٿي. سندس ڪي اشعار هن ريت آهن:

انا من اهویٰ و من اهویٰ انا　　نحن روحان حللنا بدنا
فاذا ابصرتنی ابصرته　　و اذا ابصرته ابصرتنا

ترجمو: مان اهو آهيان جنهن سان آءٌ محبت ڪريان ٿو وري جنهن سان محبت ڪريان ٿو، اهو آءٌ آهيان. اسين ٻہ روح هڪ بدن ۾ لٿا آهيون. جيڪڏهن تون مون کي ڏسين ٿو ته هن کي ڏسين ٿو. وري جڏهن هن کي ڏسين ٿو ته اسان ٻنهي کي ڏسين ٿو.

حلاج جي شاعري ۽ نثر جو ڪتاب طواسين ويهين صديءَ جي شروعات ۾ فرينچ مستشرق ماسينون جي تحقيق سان ڇپجي شايع ٿي چڪو آهي. طواسين ۾ اها عبارت جنهن ۾ هو "انا الحق" جي دعويٰ ڪري ٿو هن ريت آهي:

"و قلت انا ان لم تعرفوه فاعرفوا آثاره، و انا ذالك الاثر و انا الحق لانی مازلت ابدا بالحق حقا.

ترجمو: مان چوان ٿو ته جيڪڏهن توهان هن کي نٿا سڃاڻو ته پوءِ هن جي آثار يا علامت کي سڃاڻو ۽ اهو آثار آءٌ آهيان ۽ آءٌ حق آهيان، چو ته مان هميشه حق سان گڏ آهيان."

اهڙيءَ طرح حلاج ابليس ۽ فرعون جي باري ۾ چيو ته هو دراصل خدائي حڪم جي بجا آوري ڪري رهيا هئا. چو ته هنن جي تقدير ۾ ائين لکيل هو. حلاج جون اهي ڳالهيون هيون جنهن جي ڪري پهريائين کيس ڪيترا سال قيد ۾ رکيو ويو. آخر اهلِ ظاهر يعني فقيهن سندس واجب القتل هئڻ جي فتويٰ ڏني چو ته بقول گرهوڙي شريعت ظاهر تي آهي. سندس شعرن مان پڻ حلول جو گمان ٿي نڪتو. بهرحال حلاج اسلام جي روايتي بنيادي عقيدن يعني توحيد ۽ رسالت جو ڪڏهن به انڪار نه ڪيو هو. هڪ ڪان وڌيڪ پيرا حج ڪيائين ۽ رسول الله ﷺ جي باري ۾ پنهنجي انتهائي عقيدت جو اظهار سندس تحريرن ۾ موجود آهي. ان ڪري ڪيترا وڏا صوفي سندس مخالف ناهن، بلڪ کيس معذور سمجهن ٿا.

حلاج جو زمانو عباسين جي عروج جو زمانو هو، ليڪن ڪيترا باطني فرقا عباسين جي خلاف ڪم ڪري رهيا هئا. حلاج جي قتل جو هڪ سبب اهو به هو ته مٿس الزام هو ته هو باطنين سان مليل آهي ۽ هو ان طرح باطني عقيدن جو پرچار ڪري حڪومت مخالف قوتن کي تقويت پهچائي رهيو هو. هن پس منظر ۾ علامه شبليءَ جو خيال آهي ته حلاج شرعي مقتول ڪان وڌيڪ سياسي مقتول آهي.

چوٿين صدي جي صوفي ادب مان پتو پوي ٿو ته حلاج جي عجيب و غريب نظرين ۽ سندس دردناڪ قتل ڪان پوءِ تصوف پهريون دفعو هڪ متنازع مسئلو بنجي ويو ۽ ابوبڪر شبلي (وفات 946/334) جهڙا سندس حمايتي به هيڪر خاموش ٿي ويا. انهيءَ پس منظر ۾ اڳتي هلي چوٿين صديءَ جي آخر ڌاري تصوف جي دفاع ۾ به اهم تصنيفون وجود ۾ آيون ۽ اهي آهن ابونصر سراج (988/378) جو "ڪتاب اللمع" ۽ ابوبڪر ڪلاباذيءَ (1000/390) جو "ڪتاب التعرف".

ابونصر سراج پنهنجي ڪتاب ۾ تصوف جي مخالفن جو نهايت علمي انداز ۾ جواب ڏنو آهي. هو پنهنجي هر ڳالهه لاءِ روايت جي سند آڻي ٿو ۽ ان لاءِ متقدمين صوفين جا اقوال ۽ اشعار حوالي طور آڻي ٿو. وڏي ڳالهه ته هن صوفين جي شطحات جي تعبير ۽ تشريح کي پهريون دفعو موضوع بنايو ۽ اهو ڪم جيڪو ڪائنس اڳ ۾ جنيد جهڙي عظيم صوفي شروع ڪيو هو، ان کي توڙ تي پهچايو. هن پهريون دفعو معرفت ۽ عارف جي سمجهاڻي ڏني ۽ ان ڪان وڌيڪ "حال" ۽ "مقام" جي واضح تشريح ڪري ٻڌائي. هن قرآن شريف جي ڪيترين آيتن، حديثن ۽ صحابه جي قولن جي روشنيءَ ۾ صوفين جي عقيدن جي چنڊ ڇاڻ ڪئي. هن پهريون پيرو

صوفين جي سماع بڌڻ جو پڻ ذڪر ڪيو ۽ ان جي جائز هجڻ جا شرط شروط ٻڌايا. ڪتاب ۾ هڪ پورو باب صوفين جي اصطلاحن جي سمجهاڻي لاءِ وقف ڪيائين، جنهن ۾ جمع ۽ تفرقه، صحو ۽ سڪر، غيبت ۽ حضور، قبض ۽ بسط، ڪشف ۽ ڪرامت، تجريد ۽ تفريد، وجد ۽ وصل، تجلي، تخلي، تحلي، وصل ۽ فصل، رين ۽ غين، مشاهده ۽ مجاهده وغيره جي اصولي سمجهاڻي ڏني. هن پنهنجي تحرير کي موثر بنائڻ لاءِ ڪيترن صوفين جا اشعار نقل ڪيا. هن حلاج جي هن قول کي هڪ کان وڌيڪ دفعا توحيد جي سمجهاڻي خاطر حوالي طور آندو، جيڪو هن پنهنجي قتل ڪرڻ وقت چيو هو:

حسب الواجد افراد الواحد

يعني صاحب وجد لاءِ خدا تعاليٰ کي واحد ڄاڻڻ ڪافي آهي. هو حلاج جي مشهور شعر انا من اهويٰ و من اهويٰ انا ، فاذا ابصرتني ابصرتنا، کي پڻ حوالي طور آڻي ٿو.

جيتوڻيڪ هن صوفين جي شطحيات بابت پورو باب لکيو، پر انا الحق جي باري ۾ خاموشي اختيار ڪئي ان تي ڪو بحث نه ڪيو. چوٿين صديءَ ۾ سراج جي همعصر ابوبڪر ڪلاباذي (وفات 1000/390) پڻ ساڳئي احساس تحت صوفين جي دفاع ۾ مختصر ليڪن مدلل ڪتاب 'التعرف لمذهب اهل التصوف' يعني صوفين جي عقيدن جو تعارف لکيو. هن ڪتاب ۾ هن اهو ڏيکارڻ جي ڪوشش ڪئي ته تصوف قرآن ۽ سنت جي هرگز خلاف ناهي، بلڪ ان سان ٻڌ يا موافق آهي. هن پڻ تصوف جي بنيادي اصطلاحن حال ۽ مقام، فنا ۽ بقا، عرفان ۽ معرفت، محبت ۽ عشق، جمع ۽ تفرقه، تجريد ۽ تفريد صحو ۽ سڪر وغيره جي سمجهاڻي ڏني.

ڪلاباذيءَ جي استاد جو نالو فارس هو، جيڪو حلاج جو شاگرد هو. ان ڪري ڪلاباذيءَ کي حلاج جي نظرين جي گهٽي سمجهه ۽ پروڙ هئي ۽ ان ڪري ڪيس حلاج سان گهٽي همدردي ۽ هوندي. ليڪن هن پوري ڪتاب ۾ ڪٿي ۽ حلاج جو نالو وٺي ذڪر نه ڪيو. البت هڪ ٻن هنڌن تي ڪيس وڏي صوفي، ۽ ابوالمغيث جي لقب سان ياد ڪري ٿو، هن ڪتاب جو سنڌي ۾ ترجمو موجود آهي.

چوٿين صدي/ڏهين صديءَ جي بلڪل آخر ۾ ابو طالب مڪي (وفات 996/386) جيڪو محدث، فقيه ۽ صوفي هو تنهن "قوت القلوب فی معاملة المحبوب" يعني: محبوب جي معاملي ۾ دلين جي غذا نالي ضخيم تصنيف ڇڏي آهي. هن ڪتاب ۾ هن صوفين جي مقامات توبه، صبر، شڪر، رجا، خوف، زهد، توڪل، رضا ۽ محبت بابت نهايت تفصيل سان لکيو آهي. ان کان علاوه هن عبادات ۽ صوفين جي روزمره جي معمولات بابت پڻ قرآن، حديث ۽

سنت جي حوالي سان دعائون ۽ ورد وظيفا ٻڌايا آهن. قوت القلوب صوفين جي عملي زندگيءَ جو نمونو فراهم ڪري ٿو. جنهن ۾ دلين جي صفائي ۽ پاڪائي يعني تزڪيه نفس تي وڌ ۾ وڌ زور ڏنو ويو آهي. صوفين لاءِ حرام ۽ حلال جي تميز ڪيئن آهي ۽ هو ان کان ڪيئن پاسو ڪن ٿا. مطلب ته سندس ڪتاب لکڻ جو مقصد تصوف کي فڪري ۽ نظرياتي (Theoretical) هجڻ کان وڌيڪ عملي (Practical) ثابت ڪرڻ هو.

چوٿين صديءَ جي پوئين اڌ ۾ ايران جي شهر خرقان ۾ ابوالحسن خرقاني (352/963- 425/1034) هڪ وڏو صوفي ٿي گذريو جنهن جي ولادت ۽ ولايت جي پيش گوئي مشهور صوفي بايزيد بسطامي (وفات 874/261) اڳڪل هڪ صدي اڳ ۾ ڪئي ۽ اهو ذڪر تذڪرة الاولياءِ ۾ ملي ٿو. ابوالحسن زهد، تقويٰ، رياضتن ۽ مجاهدن ۾ ايڏو نالو پيدا ڪيو جو ڪيس وقت جو وڏو ولي تسليم ڪيو ويو.

ابوالحسن خرقانيءَ سان سلطان محمود غزنوي کي وڏي عقيدت هئي ۽ هو وٽس حاضر ٿيندو هو. پنجين صديءَ جي مشهور صوفي عبدالله انصاري کي پڻ ابوالحسن وٽان فيض حاصل ٿيو. ان جو اظهار هن پاڻ ڪيو آهي. مشهور حڪيم ۽ فلسفي ابوعلي ابنِ سينا پڻ خرقانيءَ جو نالو ٻڌي ساڻس ملاقات ڪرڻ لاءِ آيو هو. اهڙيءَ طرح ابوسعيد ابوالخير پنهنجي مريدن سان گڏ جي خرقان آيو ۽ ابوالحسن وٽ ڪيترا ڏينهن ترسي پيو. رساله قشيريه جي مصنف عبدالڪريم پڻ زيارت جو شرف حاصل ڪيو جنهن جو اقرار رسالي ۾ ڪيو اٿس. علي هجويري ڪشف المحجوب ۾ خرقانيءَ جو ذڪر نهايت ادب ۽ احترام سان ڪيو آهي. ابوالحسن ڏانهن هيءَ رباعي منسوب آهي.

اسرار ازل را نه تو داني و نه من وين حرف معماڻه تو خواني و نه من
هست از پس پرده گفتگو ئي من و تو گر پرده برا فتد نه تو ماني و نه من

ترجمو: ازل جي اسرارن کي نه تون ڄاڻين ٿو ۽ نه آءٌ سمجهان ٿو. اها ڪُجهارت نه تو ٻڌي آهي نه مون. پردي جي پٺيان منهنجي ۽ تنهنجي ڳالهه آهي. جيڪڏهن پردو کڄي پوي ته تون رهندين نه مان.

ابوالحسن جي تصنيفات ۾ هڪ مختصر رسالو "نور العلم" فارسيءَ ۾ مليو آهي، جيڪو تازو شايع ٿيو آهي.

پنجين/يارهين صديءَ جي ممتاز صوفين ۾ عبدالرحمان سلمي (وفات 1021/421)، ابونعيم اصفهاني (وفات 1038/430)، علي هجويري (وفات 1088/481)، ابوالقاسم قشيري وفات (1072/465) ، عبدالله انصاري (وفات 1088/481) ۽ امام غزالي (وفات 11/505) 11) شامل آهن.

عبدالرحمن سلمي جي شهرت سندس تصنيف "طبقات الصوفيه" جي ڪري آهي. جنهن ۾ هن مشهور صوفين جي سوانح کي مرتب ڪيو. جنهن ۾ هن پهريون پيرو ملامتي صوفين جي نشاندهي ڪئي. هن جي چوڻ مطابق هو پاڻ کي عوام جي نظرن کان لڪائڻ ۽ الله جي قرب ۾ رهڻ خاطر ائين ڪن ٿا. بهرحال صوفين جي سوانح جي سلسلي ۾ هيءَ پهرين تصنيف هئي، جنهن کي بنياد بڻائي عبدالله انصاري پنهنجو ڪتاب طبقات صوفيه فارسيءَ ۾ لکيو. جنهن کي وڌيڪ تفصيل سان نائين/پندرهين صديءَ ۾ مولانا جامي نفحات الانس جهڙو تذڪرو مرتب ڪيو.

پنجين صديءَ جي ٻي اهم تصنيف ابونعيم اصفهانيءَ جي ضخيم تصنيف 'حلية الاولياءِ' يعني 'ولين جو سينگار' آهي، جنهن ۾ هن رسول الله ﷺ ۽ صحابه ڪرام کان پوءِ پنهنجي دور تائين مشهور صوفين ۽ بزرگن بابت گهڻي ۾ گهڻو مواد نقل حڪايتن ۽ اقوالن جي صورت ۾ گڏ ڪيو. خاص ڳالهه اها ته هر روايت جي پاڻ تائين سند آڻي پوءِ لکيائين. عربيءَ ۾ اهو هڪ ضخيم ڪتاب آهي، جيڪو ڏهن جلدن ۾ آهي، تازو ان جو اردوءَ ۾ ڇهن جلدن ۾ ترجمو ڇپيو آهي.

ابوالقاسم عبدالڪريم بن هوازن القشيري اصل خراسان جو هو، پر گهڻو وقت نيشاپور ۾ رهيو. تصوف ۾ سندس استاد ابو علي دقاق هو، جنهن جي وفات کان پوءِ عبدالرحمان سلمي جي صحبت اختيار ڪيائين. تصوف ۾ سندس مشهور تصنيف 'الرساله القشيريه' آهي جيڪو هن (1045/437) ۾ مڪمل ڪيو.

رساله قشيريه تصوف جي بنيادي ڪتابن ۾ شمار ٿئي ٿو. مصنف ان جي لکڻ جو سبب ڄاڻائيندي چوي ٿو ته موجوده زماني ۾ تصوف جي صحيح سڃاڻپ غائب ٿي چڪي آهي. زهد ۽ تقويٰ ختم ٿي چڪا آهن ۽ ان جي جڳهه تي حرص و هوس غالب اچي چڪا آهن. شريعت جي پيروي ۽ صحيح عمل جي بجاءِ ان جي خلاف ورزي عام آهي. ان ڪري ضروري ٿي پيو آهي ته صوفين جي صحيح عقائد ۽ سندن اخلاق ۽ عادتن بابت هڪ مڪمل ڪتاب لکيو وڃي.

هن ڪتاب ۾ لڳ ڀڳ اسي مشاهير صوفين جو مفصل احوال پڻ ڏنل آهي. اهڙيءَ طرح صوفيانہ اصطلاحن جي تشريح ۽ توضيح پڻ ڏني وئي آهي. ڪتاب ۾ جابجا حڪايتون، نقل ۽ اقوال آندل آهن. شريعت جي باري ۾ چوي ٿو تہ اها بندگيءَ جا احڪام بجا آڻڻ جو نالو آهي، جڏهن تہ حقيقت رباني مشاهدي کي چئجي ٿو. شريعت حقيقت کان سواءِ ناقابلِ قبول آهي ۽ جيڪا حقيقت شريعت جي پائبند ناهي، اها لاحاصل آهي.

ابوالحسن علي بن عثمان هجويري عرف داتا گنج بخش جي شهرت جو سبب سندس مشهور تصنيف 'ڪشف المحجوب' آهي، جيڪا فارسيءَ ۾ تصوف تي اولين تصنيف آهي. جديد تحقيق موجب مصنف ان کي لاهور ۾ مڪمل ڪيو. جيئن ڪتاب مان ظاهر ٿئي ٿو علي هجويري وڏي پايي جو عالم ۽ صوفي هو. سندس انداز تحرير عالمانہ ۽ محققانہ آهي ۽ سندس فارسي نثر نهايت جاندار آهي. ڪتاب ۾ هو نہ صرف تصوف جي بنيادي اصولن جي وضاحت ڪري ٿو بلڪ ان سان گڏ پنهنجا ذاتي تجربا، مڪاشفا ۽ مجاهدا بہ بيان ڪري ٿو ۽ وڏن صوفين سان پنهنجي ميل ملاقاتن ۽ سير سفر جو بہ ذڪر ڪري ٿو. هو پنهنجي همعصرن ۾ قشيريءَ ۽ ابوسعيد ابوالخير جا نالا کڻي ٿو. ڪتاب جي تصنيف جو سبب ڄاڻائيندي لکي ٿو تہ ڪنهن دوست کيس لکي موڪليو تہ تصوف جي حقيقت ۽ صوفين جي عقائد بابت کيس معلومات ڏني وڃي. هجويري پهريون دفعو صوفين جي هارهن سلسلن يا گروهن جو ذڪر ڪيو آهي، جيڪي ان وقت تائين گهٽو مشهور هئا. هن ملامتيہ صوفين جي باري ۾ بہ ڪجهہ معلومات ڏني آهي.

پنجين صديءَ ۾ هجويريءَ کان سواءِ بہ ٻيا وڏا صوفي جيڪي فارسي جي ڪري مشهور آهن، اهي ابوسعيد ابوالخير (وفات 440/1049) ۽ عبدالله انصاري آهن. ابوسعيد خراسان جي شهر ميهنہ ۾ پيدا ٿيو ۽ عبدالرحمان سلميءَ جو شاگرد ٿيو. هو پنهنجي اقوالن ۽ رباعين جي ڪري صوفي ادب ۽ عرفان ۾ خاص جڳهہ والاري ٿو. هن باقاعدي خانقاه قائم ڪئي ۽ پنهنجي مريدن لاءِ ڏهن اصولن جي پائبندي لازم قرار ڏني جتي هن جنهن سماع کي پڻ باقاعدي رواج ڏنو. هن جي فڪر ۾ محبت تي زياده زور ڏنل آهي. هن جي زندگيءَ جو احوال ۽ ملفوظات سندس پڙپوٽي محمد منور 'اسرار التوحيد في مقامات الشيخ ابي سعيد' سال 1115/590 ۾ مرتب ڪيو.

عبدالله انصاري مشهور صحابي حضرت ابوايوب انصاري جي نسب مان هو. هو هرات ۾ جائو ۽ اتي ئي سال 1089/481 ۾ وفات ڪيائين. عام طور ڪيس پير هرات سڏيو وڃي ٿو.

سندس تصنيفات عربي ۽ فارسيءَ ۾ آهن. صوفين جي سوانح بابت سندس تصنيف "طبقات الصوفيه" آهي. عربيءَ ۾ هن "منازل السائرين" لکيو. جنهن ۾ ڏهه باب قائم کيا ۽ هر باب ۾ ڏهن منزلن يعني کل هک سئو منزلن جو بيان ٿيل آهي. انصاري پنهنجي عرفاني انداز ۾ قرآن پاڪ بابت مختصر مگر نهايت خوبصورت انداز ۾ تفسيري اشارات مرتب کيا جنهن کي چاليهن سالن کان پوءِ سندس هک شاگرد فضل الله ميبذي 1135/530 ڏاري 'کشف الاسرار' وعده الابرار نالي سان مڪمل کيو. جيڪو ڏهن جلدن تي مشتمل آهي. عبدالله انصاري جو گهٽو وقت نيشاپور ۾ گذريو ۽ هن مشهور صوفي ابوالحسن خرقاني (1034/425) کان فيض حاصل کيو. ان کان سواءِ هو ابوسعيد ابوالخير سان بہ عقيدت رکندو هو ۽ ساڻس ملاقات ڪئي هئائين. انصاري فارسي نثر جيڪو گهٽو ڪري مسجع آهي ۽ نظم ۾ جداگانہ ۽ بينظير اسلوب جو مالڪ آهي. هو محبت جي رنگ ۾ خدا سان همڪلامي ڪري ٿو ۽ ان ڪري سندس فڪر ۾ وحدت وجود جو رنگ چانيل آهي ۽ ان ۾ عجيب لذت ۽ چاشني موجود آهي.

سندس تصوف جو عرفاني انداز رساله 'پرده حجاب' ۾ هن رباعي مان ڏسي سگهجي ٿو.

عشق آمد و شد چو خونم اندر رگ و پوست
تا کرد مرا تهی و پر کرد ز دوست
اجزای وجودم همگی دوست گرفت
نامیست زمن برمن و باقی همه اوست

پنجين /يارهين صديءَ جو وڏو صوفي بلڪ اسلامي دنيا جو وڏي ۾ وڏو صوفي ۽ مصنف امام غزالي (1059/451– 1111/505) آهي، جنهن کي پڻ هن صديءَ ۾ شمار ڪرڻ گهرجي جيتوڻيڪ سندس وفات ڇهين صديءَ جي شروع يعني 1111/505 ۾ ٿي.

ابوحامد محمد غزالي سال 1058ع ۾ طوس ۾ جائو. امام الحرمين جويني جهڙو قابل شخص سندس استاد هو. غزالي هک ئي وقت متڪلم، محدث، فقيه، مفسر ۽ مفڪر هو. اهو بغداد ۾ سلجوقين جو زمانو هو. نظام الملڪ غزالي کي مدرسه نظاميہ بغداد ۾ استاد مقرر ڪيو. جتي هن پنهنجي قابليت جا جوهر ڏيکاريا ۽ سندس علمي شهرت چوڏس ڦهلجي وئي. اهوئي زمانو هو جڏهن منجهس اندروني اٿل پٿل اچي رهي ۽ هن پنهنجي علمي زندگيءَ ۾ سخت تشنگي محسوس ڪئي ۽ ڪنهن روحاني تبديليءَ جي انتظار ۾ رهڻ لڳو. اها سموري ڪشمڪش هن پنهنجي تصنيف "المنقذ من الضلال" يعني "گمراهيءَ کان چوٽڪارو" ۾ بيان

ڪئي آهي. جنهن ۾ هو اهو نتيجو قائم ڪري ٿو تہ حقيقت يا معرفت تائين رسائي ظاهري حواسن ذريعي نہ ٿي ڪري سگهجي، ان لاءِ هڪ الڳ فهم درڪار آهي. غزاليءَ جي زندگيءَ جو اهو هڪ وڏو واقعو هو، جنهن ڪيس اڳتي هلي تصوف جي دنيا ۾ اهم مقام تي پهچايو. اها سندس روحاني تجربن جي دنيا هئي جنهن ڪري هو 'احياءِ علوم الدين' جهڙي معرڪة الاراءَ ڪتاب تصنيف ڪري سگهيو، جنهن جهڙو ڪائنس پوءِ ٻيو ڪو اهڙو ڪتاب لکي نہ سگهيو. انهيءَ ڪتاب جو اختصار هن پاڻ فارسي زبان ۾ 'ڪيمياءِ سعادت' نالي سان لکيو. سندس ٻين تصنيفات ۾ مشڪاة الانوار، مڪاشفة القلوب، منهاج العابدين، مقاصد الفلاسفه، تهافت الفلاسفه وغيره شامل آهن. هن پوئين ڪتاب ۾ فلسفين جي نظرين کي مضبوط دليلن سان رد ڪري ڏيکاريو اٿس. غزالي گهڻو ڪجهہ لکيو ۽ گهڻو مقبول ٿيو ۽ ان ڪري ڪو وقت آيو جو سندس نالي جو فائدو وٺي ڪن ٻين عقيدي وارن عام ماڻهن کي گمراه ڪرڻ خاطر ڏانهس ڪتاب منسوب ڪري ڇڏيا. غزاليءَ جي تحريرن مغرب وارن کي بہ گهڻو متاثر ڪيو، جتي مٿس گهڻي تحقيق ٿي آهي.

تصوف جي تاريخ ۾ غزاليءَ جو مقام انهيءَ ڪري مٿانهون آهي، جو هن پنهنجي عالمانہ استدلال ذريعي تصوف ۽ ظاهري عالمن يا فقيهن درميان هلندڙ تنازعي جو احياءَ جي صورت ۾ قابلِ قبول تصفيو ڪري ڏيکاريو. غزالي پنهنجي تحريرن ۾ متقدمين صوفين خاص طور محاسبي، جنيد، بايزيد، ابوطالب مڪي، ابوسعيد خراز وغيره جا گهڻا حوالا آڻي ٿو. ائين ڪٽي چئجي تہ غزاليءَ تصوف جي اها عمارت، جنهن جا بنياد سراج، ڪلاباذي ۽ ابوطالب مڪي رکيا هئا، ان جي تڪميل ڪئي ۽ ان کي اهڙو سگهارو ۽ مضبوط ڪيائين جو ڪائنس پوءِ ڪنهن بہ طرف کان تصوف جي مخالفن هٿان ان تي ڪو وڏو حملو نہ ٿي سگهيو. اهو غزاليءَ جو علمي ۽ فڪري ڪارنامو آهي، جو تصوف اسلامي زندگيءَ جو هڪ مڃيل ۽ عام طور قابلِ قبول نمونو ٿي پيو، جنهن جي ثبوت طور ڪيس "حجة الاسلام" جي لقب سان ياد ڪيو وڃي ٿو.

ساڳي صديءَ ۾ امام غزاليءَ جو ننڍو ڀاءُ احمد غزالي ٿي گذريو جنهن ڪائنس پندرهن سال پوءِ يعني 520/ 1126 ۾ وفات ڪئي. احمد غزالي جي تصوف ۾ عشق ۽ محبت جو غلبو آهي. جنهن ڪري هن جو شمار بايزيد بسطامي (874/260)، خرقاني (وفات 1034/425) ۽ ابوسعيد ابوالخير (1049/440) وارن صوفين جي ٽولي ۾ ٿئي ٿو. احمد غزاليءَ جي تصنيفات ۾ هڪ ننڍو رسالو سوانح شامل آهي، جنهن ۾ هن خوبصورت فارسي نثر ۽ نظم ۾ عشق ۽ محبت جي زبان ۾ تصوف جا نڪتا بيان ڪيا آهن. هو انهيءَ رسالي ۾ بنا نالي وٺڻ جي حلاج

جو هيئيون مشهور شعر نقل ڪري ٿو:

انا من اهوىٰ و من اهوىٰ انا نحن روحان حللنا بدنا

ترجمو: مان اهو آهيان جنهن سان آءُ محبت ڪريان ٿو اهو جنهن سان محبت ڪريان ٿو آءُ آهيان. اسين ٻہ روح آهيون، جيڪي هڪ بدن ۾ لٿا آهيون.

ليڪن انهيءَ شعر جي پوئين مصرع تي تنقيد ڪندي، احمد غزالي چوي ٿو تہ ان ۾ شاعر دوئي جو اقرار ڪري ٿو، جيڪو وحدت جي خلاف آهي. البت پهرين مصرع ۾ وحدت جو اقرار آهي.

ڇهين صديءَ جي شروع ۾ همدان جي صوفي عبدالله ابن الميانجي جيڪو عين القضاة همدانيءَ جي نالي سان مشهور ٿيو، پنهنجي تحريرن ۾ ابن منصور حلاج جي نقش قدم تي هلڻ لڳو. هو شروع ۾ امام محمد غزاليءَ جي تحريرن کان متاثر هو، پر جڏهن ان جو ننڍو ڀاءُ احمد غزالي همدان آيو تہ هن سندس محبت ۽ عشق واري نظريي کي اختيار ڪيو. هن پنهنجي مشهور ڪتاب "تمهيدات" ۾ ابليس کي سچو عاشق ثابت ڪرڻ جي ڪوشش ڪئي. جلد ئي ڪيس نظر بند ڪيو ويو. قيد ۾ رهڻ دوران هن "شڪوي الغريب" لکيو جنهن ۾ هن پنهنجي نظرين جي صفائي پيش ڪئي. پر ڪيس اها صفائي بچائي نہ سگهي ۽ ڪيس 1131/526 ۾ قتل ڪيو ويو. همداني فارسي زبان جو اعليٰ شاعر هو ۽ هو پنهنجين تحريرن کي مؤثر بنائڻ لاءِ جتي ڪٿي اهي شعر آڻي ٿو.

هندوستان ۾ چشتي سلسلي جي مشهور صوفي بزرگ حسيني گيسو دراز 'زبدة الحقائق' نالي سان تمهيدات جي شرح لکندي همداني جي گهڻين ڳالهين سان اختلاف ظاهر ڪيو ۽ ڪيس "بچہ عارف" ڪوٺيو آهي.

ڇهين/ٻارهين صديءَ جي تصوف ۾ شيخ الاشراق شهاب الدين يحييٰ سهروردي مقتول هڪ اهم ليڪن متنازع شخصيت آهي. هو ايران جي شهر زنجان جي پرسان سهرورد ۾ (1154/549) ۾ پيدا ٿيو. سندس طبيعت جو رجحان حڪمت ۽ فلسفي طرف هو جنهن ۾ هو خاص طور قديم ايران جي فڪر کان متاثر هو. حلب ۾ رهائش دوران اتي جي فقيهن سان سندس وڏا مناظرا ٿيا. سندس تصنيفن ۾ حڪمة الاشراق ۽ 'هياڪل النور' قابل ذڪر آهن. نور مان سندس مراد روح ۽ ظلمت مان مراد مادو آهي. انوار جو مطلب عقل ۽ افلاڪ جي عقول کي انوار

قاهره سڏي ٿو. مجرد انوار مان مراد انساني نفس ۽ نور الانوار مان مراد خدا وٺي ٿو. سهروردي کي سندس نظرين جي بنياد تي صلاح الدين ايوبيءَ جي دور ۾ (1191/587) ۾ جڏهن سندس عمر فقط 38 سال هئي، قتل ڪيو ويو.

ڇهين صديءَ ۾ ٿي عبدالرحمان ابن الجوزي (1126-1200/511-597) پنهنجي مشهور تصنيف "تلبيس ابليس" ۾ جتي ٻين مختلف عقيدن ۽ فرقن کي ابليس جي هٿان گمراهي قرار ڏنو، اتي هن صوفين جي خلاف بہ دل کولي لکيو. هن سڀ کان وڌيڪ ابن منصور حلاج کي تنقيد جو نشانو بنايو ۽ ان کان پوءِ شيخ احمد غزاليءَ تي چوهه چنديا.

هن تصوف جي بنيادي ڪتابن، جهڙوڪ ڪتاب اللمع، رساله قشيريہ، قوت القلوب، حلية الاولياء، طبقات الصوفيه وغيره تي پڻ تنقيد ڪئي. آخر ۾ هو امام غزاليءَ جي احياءُ علوم الدين ۾ پڻ ڪن ڳالهين جي نشاندهي ڪري چوي ٿو تہ اهي شريعت جي خلاف آهن. ابنِ جوزي جيتوڻيڪ پاڻ حنبلي هو پر ان جي باوجود هو شيخ عبدالقادر جيلاني سان پنهنجو نظرياتي اختلاف ظاهر ڪري ٿو. بهرحال اها حقيقت آهي تہ ڪيس وقت جي عباسي حڪمرانن جي پٺپرائي حاصل هئي.

ڇهين/ٻارهين صدي جي تصوف ۾ شيخ عبدالقادر جيلاني (وفات 166/561) مقناطيسي شخصيت آهي. هو فارس جي شهر گيلان ۾ سال 1078/471 ۾ پيدا ٿيو. سترهن سالن جي عمر ۾ تعليم خاطر بغداد آيو تہ اتي ئي رهي پيو. پنجاه سالن جي عمر ۾ سندس روحاني فيض جو ايڏو هُل هليو جو پري پري جا ڪيترا ماڻهو سندس خطبا ۽ وعظ ٻڌڻ لاءِ هر وقت حاضر هوندا هئا. جلد ئي سندس عقيدتمندن جو حلقو ايڏو وسيع ٿي ويو جو اهو ملڪي سرحدون لتاڙي ڏيهہ پر ڏيهہ تائين پهچي ويو. اهڙيءَ طرح سندس نالي پويان قادري سلسلو وجود ۾ آيو جنهن جو اثر وڌ ۾ وڌ برصغير هندو پاڪ ۾ ٿيو. سنڌ ۾ بہ قادري طريقو گهڻو مقبول ٿيو، جتي ڪيس "پيرانِ پير" ۽ "غوث اعظم" جهڙن لقبن سان ياد ڪيو وڃي ٿو. ۽ ڏانهس ڪيترين ڪرامتون منسوب ڪيون وڃن ٿيون.

شيخ عبدالقادر جي تصنيفات ۾ غنية الطالبين، فتوح الغيب ۽ فتح الرباني قابلِ ذڪر آهن. سندس انداز بيان ۾ خطبات جو زور ۽ روحاني قوت جو سمنڊ موجون ماريندڙ آهي. فتوح الغيب ۾ تصوف جي تعريف هن ريت ملي ٿي. اهو اٺن خصلتن جي گڏجڻ جو نالو آهي. سخاوت حضرت ابراهيم جي، صبر حضرت ايوب جو، مناجات حضرت زڪريا جي، عفت حضرت يحييٰ جي، خرقہ پوشي حضرت موسيٰ جي، چڙائي حضرت عيسيٰ جي، ۽ فقر حضرت محمد ﷺ جو.

هندوستان ۾ مشهور چشتي صوفي سيد محمد حسيني گيسودراز شيخ عبدالقادر جي هڪ مختصر رسالي، جنهن ۾ شيخ جا الهامات آهن، انهن جي شرح "جواهر العشاق" نالي سان فارسيءَ ۾ مرتب ڪئي. ان کان پوءِ شيخ عبدالحق محدث دهلوي جيڪو پاڻ قادري طريقي سان وابسته هو، تنهن شيخ عبدالقادر جيلاني جي مشهور تصنيف فتوح الغيب جي شرح فارسيءَ ۾ لکي جنهن کي گهٽي مقبوليت حاصل ٿي.

پنجين صديءَ جي آخر ڌاري ۽ ڇهين صديءَ جي اوائل ۾ مجدد الدين سنائي (وفات525/1131) فارسي زبان جو پهريون وڏو صوفي شاعر ٿي گذريو آهي. هو موجوده افغانستان جي شهر غزنيءَ ۾ پيدا ٿيو هو ۽ ابتدائي زندگيءَ ۾ غزنوي سلطانن جو درٻاري شاعر هو. پر اوچتو سندس طبيعت ۾ ڦيرو آيو ۽ قصيده گوئي ترڪ ڪري "حديقه الحقيقه" نالي ڏگهي مثنوي نظم ڪيائين جنهن ۾ صوفي نظرين جي سمجهاڻي ننڍين ننڍين آکاڻين ۽ تمثيلي انداز ۾ ڏنائين. مثنويءَ ۾ توحيد، تنزيه، معرفت، اخلاص، مجاهده، ذڪر، وجود ۽ عدم، حب ۽ محبت، شوق ۽ اتصال، رضا ۽ تسليم، عشق مجازي ۽ حقيقي، لاهوت ۽ ناسوت جهڙن موضوعن تي اظهارِ خيال ڪري ٿو. هو نهايت محتاط ۽ سنجيده انداز ۾ وحدت وجود جي باري ۾ پنهنجا خيال پيش ڪري ٿو. هڪ هنڌ چوي ٿو.

ڪفر و دين در رهت پويان
وحده لاشريڪ له گويان

ترجمو: ڪفر ۽ دين ٻئي هن جي راهه جا پانڌيئڙا آهن. گويا ٻئي چون ٿا ته اهو هڪڙو آهي ۽ هن جو ٻيو شريڪ ناهي.

منصور حلاج جي ترجماني ڪندي پنهنجي راءِ هن ريت پيش ڪري ٿو.

دل و جانش نهفته شد حق جوي
شدزبانش بحق انا الحق گوي

ترجمو: سندس دل ۽ جان حق جي تلاش ۾ گم ٿي ويا. سندس زبان حق سان ملي انا الحق چيو.

سنائي کان پوءِ فارسي زبان جو ٻيو وڏو صوفي شاعر فريد الدين عطار آهي. هو نيشاپور يا ان جي آسپاس 1142/ 557 ۾ پيدا ٿيو. جيئن سندس تخلص مان ظاهر آهي، هو ڏنڌي جي لحاظ کان حڪمت ڪندو هو. نثر ۾ سندس مشهور ڪتاب "تذڪرة الاولياءِ" کان سواءِ نظم ۾ ڪيترين مثنويون آهن. جهڙوڪ پند نامه، منطق الطير، الاهي نامه، مصيبت نامه، اسرار نامه.

اهڙيءَ طرح سندس رباعين جو مجموعو مختار نامه ۽ ديوان پڻ موجود آهن. عطار مجدد الدين بغداديءَ جو مريد هو ۽ اهو وري نجم الدين ڪبريٰ جو خليفو هو. ان لحاظ ڪان عطار جو واسطو ڪبراوي سلسلي سان هو. عطار پنهنجي نظرين ۾ واشگاف طور وحدت الوجود جو اقرار ڪيو آهي، جيئن هن شعر مان ظاهر آهي:

ای روی درکشیده ببا زار آمده
خلقی بدیں طلسم گرفتار آمده

ترجمو: هائو، هو پنهنجو چهرو ڪولي جهان ۾ ظاهر ٿيو آهي. سموري مخلوق انهيءَ منڊ ۾ قائل آهي.

سال 617/1220 ۾ منگولن جڏهن نيشاپور ۾ قتلِ عام ڪيو تہ عطار ان حملي ۾ شهيد ٿي ويو. سنائي ۽ عطار جي شاعري توڙي فڪر جو سنڌ هنڊ جي شاعري ۽ صوفي فڪر تي وڏو اثر رهيو آهي. وڏي ڳالهہ تہ مولانا جلال الدين روميءَ جهڙو عظيم صوفي شاعر پڻ ڪائن متاثر هو، جو هنن لفظن ۾ پنهي ڪي هن ريت خراج عقيدت پيش ڪري ٿو.

هفت شهر عشق را عطار گشت　　ماهنوز اندر خم يك كوچه ايم
عطار روح بود و سنائی دو چشم او　　ما از پی سنائی و عطار آمده ايم

ترجمو: عطار روح وانگر آهي ۽ سنائي ان جون ٻہ اکيون. اسان سنائي ۽ عطار جي پويان آيان آهيون.

ستين/تيرهين صدي

ستين/تيرهين صديءَ ڪي تصوف جي عروج جي صدي چئجي تہ وڌاءُ نہ ٿيندو. ان دور ۾ جتي سهروردي، ڪبراوي ۽ شاذلي طريقا اپرندي نظر اچن ٿا اتي ٻي اهڙيون عظيم هستيون چانيل نظر اچن ٿيون جن مان هر هڪ اسلامي دنيا جي وڏي حصي ڪي متاثر ڪيو. اهي آهن شيخ شهاب الدين سهروردي (وفات 1234/632)، محي الدين ابنِ عربي (وفات 1240/638) ۽ جلال الدين رومي (وفات 1274/672)

شهاب الدين جي تربيت سندس چاچي شيخ ابونجيب سهروردي (وفات 1168/562) ڪئي جيڪو بغداد جي جامعہ نظاميہ ۾ استاد هو ۽ شيخ احمد غزالي ۽ شيخ عبدالقادر جيلانيءَ جو معتقد هو. هن پاڻ هڪ ننڍو رسالو "آداب المريدين" لکيو هو. شيخ شهاب الدين جي تصنيفن مان شهرت ۽ مقبوليت "عوارف المعارف" ڪي ملي جيڪو صوفين جي حلقن ۾ درسي ڪتاب جي حيثيت حاصل ڪري ويو. سنڌ هند ۾ سهروردي سلسلو بهاءُ الدين ملتاني جي

ذريعي ڦهليو جيڪو پاڻ بغداد ۾ پهچي سهروردي ۽ جو مريد ۽ خليفو ٿيو هو. بهاءُ الدين کان ڪجهه وقت اڳ سندس جو بزرگ نوح بکري پڻ بغداد ۾ سهروردي ۽ جو مريد ٿيو ۽ موٽي سنڌ آيو. سندس مزار بکر جي قلعي اندر آهي جنهن جا آثارِ روهڙي ۽ سکر جي وچ تي درياءَ جي ٻيٽ تي آهن.

ستين صدي اندر ٻيو وڏو سلسلو جنهن عرب دنيا خاص طور مصر، تيونس ۽ اتر افريقا ۾ اثر نفوذ حاصل ڪيو، اهو شاذلي طريقو آهي، جنهن جو باني ابوالحسن علي بن عبدالله شاذلي (وفات 1258/656) هو. هو تيونس ۾ ڄائو ۽ مصر ۾ ان سال وفات ڪيائين جڏهن بغداد ۾ هلاڪو جي هٿان عباسي خلافت جو خاتمو ٿيو. شاذلي جي تحريرن ۾ "حزب البر" "حزب النصر" ۽ "حزب البحر" شامل آهن. جن مان پوئين کي گهڻي مقبوليت ملي. اهي بنيادي طور دعائون يا ذڪر آهن، جن کي وظيفي طور اختيار ڪيو ويندو آهي. شاذلي طريقي ۾ جنهن ٻئي شخص نالو ڪڍيو اهو ابنِ عطاءِ الله وفات (1309/703) اسڪندري آهي، جنهن پنهنجي مختصر تصنيف "الحِڪَم" يعني "دانائي" جي ڪري وڏي شهرت حاصل ڪئي. هن ڪتاب ۾ ڪل 262 مقولا آهن، جيڪي بهترين عربي نثر جو نمونو آهن جن ۾ ايڏي ڪشش ۽ تاثير آهي جو ان تي ڪيئي شرحون لکيون ويون آهن. مخدوم عبدالجبار صديقي پاڻائي جو ڪيل سنڌي ترجمو پڻ شايع ٿي چڪو آهي.

مشهور قصيده برده جو مصنف امام بوصيري جو تعلق پڻ شازلي طريقي سان هو ۽ هو پڻ ستين صدي ۾ ٿي گذريو. هو مصر جي شهر قاهره جي ڀرسان 1213/610 ۾ ڄائو ۽ 1296/695 ۾ وفات ڪري ويو. مشهور روايت موجب فالج جي بيماري ۾ ڪيس نبي ڪريم ﷺ جي زيارت نصيب ٿي جنهن ۾ هن ڏٺو ته پاڻ پنهنجي چادر مبارڪ کيس لاهي ڏنائون، جنهن کان پوءِ بوصيري صحتياب ٿيو. قصيده برده جي بندن ۾ بوصيري پيغمبرِ اسلام سان جنهن والهانه عشق ۽ محبت جو اظهار ڪيو آهي، ان جو ٻيو مثال ملڻ مشڪل آهي. اهوئي سبب آهي جو ان کي اسلامي دنيا ۾ بي پناهه مقبوليت حاصل ٿي ۽ ان جي ورد کي روحاني شفا جو سبب سمجهيو وڃي ٿو. سنڌي ٻوليءَ ۾ پڻ قصيده برده جا ڪيترا منظوم ترجما موجود آهن.

شاذلي طريقي سان وابسته جنهن ٻئي بزرگ جو نالو گهڻو مشهور ٿيو، اهو ابوعبدالله محمد بن سليمان الجزولي (1465/867) آهي. ان جو سبب سندس دعائن يا وظيفن جو ڪتاب "دلائل الخيرات" آهي، جنهن ۾ نبي ڪريم ﷺ جن جي باري ۾ ڪيترائي درود ڏنل آهن. ۽ انهن جو مقصد سندس ذات سان محبت ۽ عشق پيدا ڪرڻ آهي. ترڪيءَ جي سلطانن جي اثر

سبب دلائل الخيرات اسلامي دنيا جي گهڻن ڀاڱن تائين پهچي ويو. ايتري قدر جو سنڌ ۾ پڻ هر پڙهيل گهر ۾ قرآن شريف جي تلاوت سان گڏ "دلائل الخيرات" جو ورد ڪيو ويندو هو.

ستين صديءَ ۾ ڪبراوي سلسلي جو پڻ آغاز ٿئي ٿو، جنهن جو باني نجم الدين ڪبرا هو، جيڪو هڪ واسطي سان ابونجيب سهروردي جو فيض يافته هو. 1145ع ۾ وچ ايشيا جي شهر خيو ۾ پيدا ٿيو ۽ 1220/618 ۾ منگولن جي هٿان شهيد ٿي ويو. هن جون ڪجهه تصنيفات به آهن. پر ڪبراوي سلسلي جو اصل مقبوليت جو سبب نجم الدين رازي ۽ سندس تصنيف "مرصاد العباد" آهي. نجم الدين دايه اصل رَي شهر جو هو، پر منگولن جڏهن خوارزم تي حملو ڪيو ته هي ان کان اڳ اتان لڪي نڪتو ۽ موجوده ترڪيءَ جي شهر اناطوليه ۾ اچي پهتو جتي علاو الدين ڪيقباد کيس پناهه ڏني. اتي ئي هن پنهنجي تصنيف 'مرصاد العباد' مڪمل ڪئي. هن سال 1252/654 ۾ وفات ڪئي. نجم الدين رازي کان پوءِ هن سلسلي ۾ علاؤ الدين سمناني (وفات1336/737) وڏو نالو ڪڍيو جنهن ابنِ عربيءَ جي نظريات تي تنقيد ڪئي.

برصغير هندو پاڪ ۾ ڪبراوي سلسلي جو وڏو نمائندو سيد علي همداني هو، جيڪو 1311 ڌاري ڪشمير ۾ آيو. هو ڪيترن ڪتابن جو مصنف هو، جنهن مان ذخيرة الملوڪ گهڻو مشهور آهي. هن 1385/737 ۾ وفات ڪئي ۽ ڪشمير ۾ مدفون آهي.

ستين صديءَ بلڪ تصوف جي سموري تاريخ جي اهم ترين شخصيت جنهن پاڻ کان پوءِ تصوف جي سموري تاريخ کي فڪري لحاظ کان گهڻي ۾ گهڻو متاثر ڪيو، اهو اسپين جو محمد بن علي ابن عربي آهي، جنهن کي "محيي الدين" ۽ "شيخ اڪبر" جي لقب سان ياد ڪيو وڃي ٿو. هو اسپين جي شهر مرسيه ۾ 1165/560 ۾ ڄائو ۽ اشبيليه ۾ علم جي تحصيل ڪيائين. سال 1211/608 ۾ مصر حجاز ۽ موجوده ترڪيءَ جي ڪن حصن جو سير سفر ڪيائين. بغداد ۾ سندس ملاقات شيخ شهاب الدين سهرورديءَ سان ٿي. آخر 1250/638 ۾ دمشق ۾ وفات ڪيائين جتي مدفون آهي.

ابنِ عربيءَ جي تصنيفات جو تعداد چار سئو جي لڳ ڀڳ آهي. هن کي عربي نثر توڙي نظم ۾ يڪسان دسترس آهي. ابنِ عربيءَ جي فڪر جو مرڪزي نقطو هي آهي ته ڪائنات ۾ وجود صرف ذات خداونديءَ جو آهي. اهو ئي واجب الوجود آهي. هيءَ ڪائنات يا مخلوق ان جي صفتن جي تجلي ۽ مظهر آهي. ابنِ عربي خدا ۽ ڪائنات جي وچ ۾ عينيت جي نسبت قائم ڪري ٿو ۽ سندس سڀني تصنيفن ۾ سڄو زور انهيءَ نسبت کي مختلف طريقن سان سمجهائڻ

آهي. ابنِ عربيءَ جي فڪر کي عام طور وحدت الوجود جو نالو ڏنو وڃي ٿو. جيتوڻيڪ هن پاڻ اهو اصطلاح ڪٿي به استعمال نه ڪيو آهي.

ابنِ عربيءَ جي تصنيفات مان "فتوحات مڪيه" ۽ "فصوص الحڪم" کي وڏ ۾ وڏ شهرت ملي. فتوحات هڪ ضخيم تصنيف آهي جنهن ۾ 560 باب آهن. اسلام جي بنيادي ارڪان کان وٺي تصوف ۽ مذهب جي فلسفي يعني الاهيات جي هر پهلوءَ تي قرآن، حديث ۽ صوفين جي اقوالن ۽ اعمالن جي روشنيءَ ۾ بحث ٿيل آهي. ڪتاب ۾ هڪ پورو باب صوفي اصطلاحن جي سمجهاڻي تي مشتمل آهي. اهڙيءَ طرح سڀ کان پهرين ابنِ عربي پنهنجا عقائد تفصيلي طور بيان ڪيا آهن ته جيئن خوامخواه جي غلط فهمين پيدا ڪرڻ کان بچاءُ ٿي سگهي. بهرحال هر هنڌ هو اها وضاحت ڪري ٿو ته وٽس تشريح ۽ تعبير جو بنياد سندس ذاتي ڪشف آهي.

فصوص الحڪم جيڪو نسبتا هڪ ننڍو ڪتاب آهي، ان بابت ابنِ عربي لکي ٿو ته اهو سال 627هـ جو محرم جو ميهنو هو ۽ هو دمشق ۾ ترسيل هو ته خواب ۾ ڪيس پاڻ ڪريم ﷺ جن جي زيارت نصيب ٿي. پاڻ سڳورن جي هٿن ۾ "فصوص الحڪم" ڪتاب هو ۽ ڪيس ڏئي لکڻ جو حڪم ڪيائون. هن ڪتاب ۾ ڪل 27 باب آهن. اسلامي تصوف ۽ عرفان جي تاريخ ۾ هي نهايت اهم ڪتاب آهي. فڪري لحاظ کان "فصوص" کي "فتوحات" جو نچوڙ چئي سگهجي. جنهن ۾ اهو ساڳيو عينيت جو فلسفو نظر اچي ٿو. فتوحات ۾ "سبحان من خلق الاشياء و هو عينها" يعني پاڪائي ان ذات جي جنهن مخلوق پيدا ڪئي ۽ پاڻ ان جو عين آهي، چئي ان فڪر جو بنياد رکي ٿو ته وري فصوص جي فص هوديه ۾ "و هي انه عين الاشياء" يعني اهوئي بيشڪ شين جو عين آهي، جا الفاظ استعمال ڪري ساڳئي نظريي جي توثيق ڪري ٿو.

ابنِ عربيءَ جي فڪر اڳتي هلي اسلامي دنيا جي وڏن ذهنن کي متاثر ڪيو جن ۾ هڪ طرف فخر الدين عراقي (688/1289)، محمد شيرين مغربي (وفات 1406/809) ۽ مولانا جامي (وفات 898/1492) جهڙا باڪمال شاعر ۽ نثر نگار شامل آهن ته ٻئي طرف انهن ۾ صدر الدين قونوي (وفات 1274/1673)، عبدالرزاق ڪاشاني (1335/736) ۽ جلال الدين سيوطي (1505/911) جهڙا عالم فاضل به اچي وڃن ٿا. ليڪن ساڳي وقت ابنِ عربيءَ جي فڪر جا سخت مخالف پڻ پيدا ٿيا جن جي صف ۾ سرفهرست ابنِ تيميه (1328/728)، ابنِ خلدون (1406/808) ۽ ابنِ حجر عسقلاني (1421/825) جهڙيون هستيون پڻ شامل آهن.

ستين/تيرهين صديءَ جو ٻيو عظيم صوفي بلڪ تصوف جي دنيا جو وڏو شاعر جلال الدين رومي (1273/672-1207/601) آهي. هو موجوده افغانستان جي شهر بلخ ۾ ڄائو. اهو زمانو هو جڏهن منگولن جي حملن ۽ يلغارن وچ ايشيا جي ملڪن کي افراتفريءَ جو شڪار بنائي ڇڏيو هو. انهيءَ ڪري رومي اڃان ڇوڪرو هو ته سندس پيءُ بهاؤلدين جيڪو پڻ وڏو صوفي هو بلخ مان لڏ پلاڻ ڪئي ۽ آخر ۾ وڃي موجوده ترڪيءَ جي شهر قونيه ۾ مقيم ٿيو.

مثنوي رومي جيڪا چوويهه هزار بيتن تي مشتمل آهي تصوف جو هڪ عظيم شاهڪار آهي، جنهن ۾ تصوف جي بنيادي اصولن کي تمثيلي ۽ حڪايتن واري انداز ۾ بيان ڪيو ويو آهي. انهيءَ ڪري منجهس انساني ذهن کي متاثر ڪرڻ جي وڏي سگهه موجود آهي. اهوئي سبب آهي جو مثنوي روميءَ کي تصوف جي ذري گهٽ سڀني سلسلن ۾ وڏي قدر جي نگاهه سان ڏٺو ويو آهي ۽ شعرن کي حوالي طور پيش ڪيو وڃي ٿو.

مثنويءَ کان سواءِ روميءَ جي شاعريءَ جو ٻن هزار غزلن تي مشتمل ديوان شمس تبريز پڻ موجود آهي، جيڪي هن پنهنجي مرشد شمس جي روحاني قوت کان متاثر ٿي لکيا هئا ۽ ان ۾ هن پنهنجي نالي بدران مرشد جي نالي کي تخلص طور استعمال ڪيو آهي. روميءَ جي غزلن ۾ سمنڊ جو جوش ۽ ان جي موجن جي روانی آهي، جيڪا ڪائنات جي هر شيءِ کي احاطي ۾ آڻي ٿي. روميءَ جي ملفوظات جو مجموعو هڪ ننڍي ڪتاب 'فيه ما فيه' جي صورت ۾ پڻ موجود آهي. جيتوڻيڪ رومي ابنِ عربيءَ جو ننڍو معاصر آهي پر سندن ملاقات تاريخي طور ثابت ناهي.

ڊاڪٽر محسن جهانگيري جي تحقيق موجب ابن عربي سال 1210/607 ۾ سيروسفر ڪندي ايشيا ڪوچڪ آيو جتي هو سلطان ڪيڪائوس جو مهمان ٿيو جنهن کيس قونيه ۾ رهڻ جي آڇ ڪئي. ابن عربي ڪجهه عرصو اتي رهيو جتي هن صدرالدين قونوي (673-607) جي ماڻ سان شادي ڪئي. اهڙيءَ طرح قونوي " سندس اڳ ڄائو ٿيو. بلڪ اڳتي هلي هو نه صرف ابن عربي جو وڏو شارح ٿيو ۽ سندس فڪر کي قونيه ۾ ڦهلائڻ جو هر طرح اهل ثابت ڪيو. مولانا رومي ۽ سندس والد اندازو آهي ته 1225 ڌاري يا ڪجهه وقت اڳي اڇي قونيه پهتا هئا. ان عرصي دوران ئي روميءَ جو صدرالدين سان گهرو رابطو قائم ٿيو ۽ هنن جي پاڻ ۾ علمي ڏي وٺ جي شروعات ٿي. اڳتي هلي صدرالدين ابن عربيءَ جي مشهور تصنيف فصوص الحڪم جو درس ڏيڻ شروع ڪيو ۽ ان جي مشهور شرح 'فڪوڪ'

مرتب ڪئي. اهو زمانو هيو جڏهن فخرالدين عراقي جيڪو بهاءُ الدين سهروردي ملتانيءَ جو نياڻو هو سال 1266 يا ان جي لڳ ڀڳ قونيہ ۾ وارد ٿيو ۽ صدرالدين قونويءَ جي درس ۾ اچي شامل ٿيو انهيءَ صحبت جي اثر تحت پنهنجي مشهور تصنيف 'لمعات' مرتب ڪئي. ان عرصي دوران عراقيءَ جون مولانا روميءَ سان پڻ رهاڻيون ممڪن نظر اچن ٿيون جنهن جا اشارا ديوان شمس تبريز ۾ ملن ٿا.

مولانا روميءَ جڏهن سال 672/1273 ۾ وفات ڪئي تہ سندس جنازي نماز صدرالدين قونوي پڙهائي. هڪ سال جي اندر وري صدرالدين پاڻ وفات ڪئي. فخرالدين عراقي فارسي زبان جو صاحب طرز شاعر آهي ۽ سندس شاعريءَ ۾ تصوف جو محبت وارو ۽ وجودي رنگ جو پرپور اظهار ملي ٿو. هن سال 688/1299 ۾ وفات ڪئي ۽ هن کي دمشق ۾ ابن عربيءَ جي مزار جي پرسان کيس دفن ڪيو ويو.

ابن عربيءَ جي فڪر جو ٻيو وڏو شارح مؤيدالدين جندي ثابت ٿيو جيڪو صدرالدين قونويءَ جو مريد ۽ فيض يافتہ هو. هن پڻ فصوص جي شرح لکي ليڪن جندي کان وڌيڪ سندس شاگرد عبدالرزاق ڪاشاني پاڻ کي ابن عربيءَ جو وڏو شارح ۽ مقلد ثابت ڪيو جنهن جي فصوص جي لکيل شرح کي گهڻي پذيرائي ملي. هن 'اصطلاحات الصوفيہ' نالي هڪ ننڍو رسالو پڻ لکيو جيڪو ابن عربيءَ جي فڪر کي سمجهڻ لاءِ ڪنجيءَ جي حيثيت رکي ٿو . ڪاشاني 1335/ 736 ۾ وفات ڪئي.

ستين صدي جي ٻي اهم شخصيت شيخ مصلح الدين سعدي شيرازي (وفات 1292-692) آهي جيڪو شيخ شهاب الدين سهرورديءَ کي پنهنجو مرشد تسليم ڪري ٿو. هن گهڻي سيرو سياحت ڪئي هندستان ۾ پڻ آيو هو. شيخ سعدي جي تصنيفات ڪريما، گلستان ۽ بوستان کي درسي ڪتابن جي حيثيت رهي آهي. بوستان مڪمل نظم ۾ آهي جڏهن تہ گلستان نثر توڙي نظم ۾ آهي. ازانسواءِ سندس شاعريءَ جي مڪمل ڪليات موجود آهي. فارسي شاعريءَ ۾ سعديءَ جي غزليات کي هڪ خاص مقام حاصل آهي. سعديءَ جي تصوف جي خاص خصوصيت اها آهي تہ ان ۾ اخلاقيات جو عنصر يا تعليمات تصوف جي نظريات تي گهڻو غالب آهي. هو طريقت کي خدمت خلق جو نالو ڏئي ٿو. سندس مشهور شعر آهي.

طريقت بجز خدمت خلق نيست
بہ تسبيح و سجاده ودلق نيست

ترجمو: طريقت خدمت خلق کانسواءِ ٻيو ڪجھ ناهي. اها تسبيح ڦيرائڻ ، مصلي تي ويهڻ ۽ گودڙي ڍڪڻ جو نالو ناهي.

اٽين صديءَ ۾ فارسي شاعريءَ جي حوالي سان حافظ شمس الدين شيرازي (1325 / 726- 1389 /791) جو نهايت اهم مقام آهي. هن کي فارسي غزل جو وڏو ۽ وڏو شاعر تسليم ڪيو ويو آهي جنهن جو ثبوت مغرب توڙي مشرق ۾ سندس بي پناھ مقبوليت مان ملي ٿو. نقادن جو چوڻ آهي تہ غزل جي شاعريءَ ۾ حافظ پنهنجو مٽ پاڻ آهي. ليڪن اها ٻہ حقيقت آهي تہ سندس غزل جي ڪابہ مصرع شراب ۽ شاهد، مي ۽ ميخانہ يا ان جي لوازمات کان شايد خالي هجي. انهيءَ صورتحال جي ڪري حافظ جي صوفيانہ نظريات بابت اختلاف رهيو آهي. ليڪن اها حقيقت آهي تہ وڏن وڏن صوفين پنهنجي نظرين لاءِ حافظ جي شاعري مان استدلال ورتو آهي. خاص طور سنڌ هنڌ ۾ حافظ کي هڪ وڏو صوفي شمار ڪيو ويو آهي، ايتري قدر جو امام رباني پٽ پنهنجي مڪتوبات اندر حافظ جا شعر حوالي طور آڻي ٿو: مثلا هي شعر هڪ کان وڌيڪ ڀيرا مڪتوبات ۾ اچي ٿو:

راز درون پرده ز رندان مست پرس
کين حال نيست صوفي عالي مقام را

ترجمو: پردي جو اندريون راز مست رندن کان پڇ، چوتہ اهو حال عالي مرتب صوفين کي ٻہ حاصل ناهي.

ان جو هڪڙو سبب شايد اهو آهي تہ هو ڪنهن وڏي صوفي سلسلي سان باقاعده منسلڪ نہ هو.

اٽين / چوڏهين صديءَ جي شروع ۾ سال 1317 /717 ۾ محمود شبستري گلشن راز نالي اٽڪل هڪ هزار بندن تي مشتمل مثنوي نظم ڪئي جنهن کي صوفي ادب ۾ لافاني مقام حاصل آهي. اها مثنوي هن انهن پندرنهن سوالن جي جواب ۾ مرتب ڪئي جيڪي هرات جي هڪ ٻئي اهل ذوق صوفي امير سيد حسيني کانئس پڇيا هئا، جنهن لاءِ ڇيو وڃي ٿو تہ هو ٻن واسطن سان شيخ بهاءُ الدين زڪريا ملتانيءَ جو مريد هو. محمود تبريز جي پرسان نندي گوٺ شبستر ۾ سال 1287 /681 ۾ پيدا ٿيو ۽ 1320 /720 ۾ وفات ڪئي. اهو زمانو هو جڏهن منگولن بغداد جي خليفي کي قتل ڪرڻ کان پوءِ هر طرف تباهي ۽ بربادي ڦهلائي ڇڏي هئي. عالم اسلام تان اهو عذاب تڏهن هٽيو جڏهن 1296 /696 ۾ منگولن جي سردار غازان اسلام قبول ڪيو.

شيخ محمود جوانيءَ ۾ گھٽا سير سفر ڪيا ۽ حجاز مقدس ۾ ويو. هو پاڻ تسليم ڪري ٿو ته ابن عربيءَ جا ڪتاب فصوص الحڪم ۽ فتوحات مڪيہ ڪيس گھٽو پسند هئا. اهوئي سبب آهي جو سندس هن مثنويءَ ۾ ابن عربيءَ جي فڪر جو پڙاڏو ڇگيءَ ريت محسوس ٿئي ٿو ۽ وٽس ابن عربيءَ جا اصطلاح واجب ۽ ممڪن، قديم ۽ حادث، وجود ۽ عدم ساڳئي انداز ۾ ملن ٿا.

ڏهون سوال انا الحق جي راز بابت آهي. ان جي جواب ۾ چوي ٿو:

جز از حق نيست ديگر هستي الحق
هو الحق گوي وگر خواهي انالحق

ترجمو: حق کانسواءِ ٻيو ڪير ناهي بس حق ئي موجود آهي.

پوءِ تون چوين 'اهوئي حق آهي' يا 'آءٌ حق آهيان'.

هڪ ٻئي شعر ۾ ابن عربيءَ جي تقليد ڪندي چوي ٿو:

چون ممڪن گرد امڪان بر افشاند
بجز واجب دگر چيزي نماند

معنيٰ: جڏهن ممڪن کان امڪان جي دز پري ٿي ته واجب کانسواءِ ٻي ڪا شيءِ نہ بچي.

آخري ٻن سوالن جي اندر هو صوفيانہ شاعريءَ جي خاص اصطلاحن جي سمجھاڻي ڏي ٿو. مثلا شراب، شمع، شاهد ۽ خرابات جو ڇا مطلب آهي. بهرحال اها حقيقت آهي ته گلشن راز جي وڏيڪ مشهوري ۽ مقبوليت ۾ ان جي شرح مفاتيح الاعجاز جو وڏو دخل آهي جنهن جو مصنف شمس الدين محمد لاهيجي آهي جنهن اها ضخيم شرح 1442/877 ۾ لکي مڪمل ڪئي. گلشن راز جون ٻيون ٻہ ڪيتريون شرحون لکيون ويون آهن.

سنڌ هند جي صوفي فڪر جي نشو نما ۾ گلشن راز کي وڏي اهميت حيثيت حاصل رهي آهي.

اٽين صدي جي پوئين اڌ ۾ 'انسان ڪامل'، جو مصنف عبدالڪريم بن ابراهيم الجيلي پيدا ٿيو. هڪ اندازي موجب هو 1365/766 ۾ جائو ۽ 1417/820 ڌاري وفات ڪيائين. هوماءُ جي طرفان شيخ عبدالقادر جيلانيءَ جي اولاد مان هو. انسان ڪامل ۾ بار بار هو ڪيس شيخ ۽ مرشد جي لقب سان ياد ڪري ٿو. هن پنهنجي زندگيءَ جو وڏو عرصو يمن ۾ گذاريو ۽ هڪ هنڌ ٻڌائي ٿو ته پاڻ هندستان جو سفر ڪيو هئائين. جيليءَ جي ويهارو ڪن ڪتابن جا نالا معلوم آهن، ليڪن سندس شهرت جو خاص سبب انسان ڪامل آهي جنهن ۾ هو بنيادي

طور ابن عربيءَ جو پوئلڳ محسوس ٿئي ٿو. هو ابن عربيءَ وانگر چوي ٿو ته هن جيڪي ڪجهه لکيو آهي ان جو بنياد سندس صريح ڪشف آهي. پر هو اهو به چوي ٿو ته مان ڪتاب ۾ اهڙي ڪا به ڳالهه نه لکي آهي جيڪا قرآن ۽ سنت جي خلاف هجي. هن جي نظر ۾ اصل وجود خيال آهي ۽ اها اهڙي ذات آهي جنهن ۾ معبود جو ڪامل ظهور ٿئي ٿو. هو ڪتاب جي باب ست ۾ انسان ڪامل جو تصور پيش ڪري ٿو ۽ چوي ٿو ته ان جي مثالي صورت پيغمبر اسلام محمد ﷺ آهي. اڳتي هلي وري قطب عالم جي تصور تحت هو پنهنجي مرشد شيخ شرف الدين اسماعيل الجبرتي جو ذڪر ڪري ٿو.

ائين /چوڏهين صدي جي تصوف ۾ نهايت نمايان شخصيت بهاءُ الدين نقشبنديءَ جي آهي جنهن جي ڪري نقشبندي سلسلي جي ان نالي سان سڃاڻپ ٿيڻ لڳي. بهاءُ الدين جو تعلق وچ ايشيا سان هو ۽ مشهور صوفي يوسف همداني (1140/535-1048/440) جي اولاد مان هو جيڪو نه صرف شيخ عبدالقادر جيلانيءَ جو وڏو همعصر هو بلڪ ان جي اڪثر صحبت ۾ رهندو هو. يوسف همداني جو پاڻ ڪان مٿي سلسلو ابو الحسن خرقاني، بايزيد بسطامي ۽ سلمان فارسيءَ ڪان ٿيندو حضرت ابوبڪر صديق رضي الله عنه تائين پهچي ٿو. يوسف همدانيءَ جي خليفي عبدالخالق غجدوانيءَ وچ ايشيا ۾ هن سلسلي کي ڦهلايو ۽ اتي هن سلسلي جو نالو 'طريقه خواجگان' مشهور ٿي ويو. انهيءَ ڪري نقشبندي طريقي جي صوفين کي اڪثر خواجه جي لقب سان ياد ڪيو وڃي ٿو. هن ئي اهي اٺ اصول قائم ڪيا جيڪي نقشبندي سلسلي جي خاص شناخت آهن. يعني هوش دردم، نظر بر قدم، سفر در وطن، خلوت درانجمن، ياد ڪرد، باز گرد، نگاه داشت ، ياد داشت. بهاءُ الدين نقشبندي پنجن واسطن سان عبدالخالق غجدوانيءَ جو مريد آهي. هن پنهنجي سلسلي جو آغاز بخارا مان ڪيو. چون ٿا ته هو پنهنجي مريدن جي دلين تي الله جو نقش ويهارندو هو جنهن ڪري انهيءَ لقب سان مشهور ٿي ويو.

نقشبندي سلسلي جي اهم خصوصيت اها آهي ته هو ذڪر خفي تي يقين رکن ٿا. جڏهن ته ٻين سلسلن ۾ ذڪر جلي آهي. نقشبندي سماع کي غلط سمجهن ٿا ۽ شريعت جي تابعداري تي زور ڏين ٿا.

بهاءُ الدين نقشبندي جا اقوال سندس نامي گرامي مريد ۽ خليفي خواجه محمد پارسا (وفات 1419/822) جمع ڪيا ۽ ان جو نالو 'رسالہ قدسيہ' رکيو جنهن ۾ هن انهن اقوالن جو شرح پڻ ڏنو. انهيءَ شرح ۾ جتي هو اوائلي جليل القدر صوفين جا حوالا ڏئي ٿو. اتي شاعريءَ ۾ عطار ۽ رومي کي ضرور آڻي ٿو. خواجه محمد پارسا جي تصنيفات جوتعداد ويهارو کن ٻڌايو

ويو آهي. جن ۾ خاص طور قابل ذکر 'فصل الخطاب' ۽ شرح فصوص الحکم آهن. سندس شاعريءَ ۾ رباعيات مشهور آهن جن جو شرح مولانا جامي لکيو آهي.

اٽين کانپوءِ نائين يا پندرهين صدي کي پڻ نقشبندي جي عروج جو زمانو چئي سگهجي ٿو. سڀ کان پهرين يعقوب چرخي (وفات 1477 /815) اچي ٿو جيکو بهاءُ الدين نقشبندي کان بيعت هو. سندس تصانيف ۾ تفسير يعقوب چرخي، رسالہ ابداليہ، انسيہ، جماليہ ۽ نائيہ قابل ذکر آهن. آخري رسالي ۾ هو مولانا روميءَ جي مثنويءَ جي ابتدائي شعرن جي نهايت عالمانہ شرح پيش ڪري ٿو.

مولانا يعقوب چرخيءَ جي خليفن مان وري خواجہ عبيدالله احرار وڏو نالو ڪڍيو جاکاڻ تہ وچ ايشيا جي تيموري خاندان جا فرد ۽ حڪمران سندس حلقہ ارادت ۾ شامل هئا. انهيءَ ڪري هن سلسلي کي گهڻي شهرت ۽ مقبوليت حاصل ٿي. خواجہ عبيد الله جي ولادت تاشقند جي هڪ ڳوٺ ۾ 1403 /806 ۾ ٿي ۽ وفات 1490 /895 ۾ سمرقند ۾ ٿي جتي کيس دفن ڪيو ويو.

عبيدالله احرار جي مريدن ۽ خليفن مان مولانا عبدالرحمان جامي سڀني کان وڌيڪ مشهور ٿيو. هو هرات جي پرسان جام ۾ 1414 /817 ۾ جائو. هو اڃان پنجن سالن جو ٻار هو تہ کيس خواجہ بهاءُ الدين نقشبندي جي زيارت جو شرف حاصل ٿيو جيکو حج جي ارادي سان جام ۾ منزل انداز ٿيو هو. مولانا جامي فارسي زبان جو آخري وڏو شاعر صوفي ۽ نثر نويس آهي. سندس ڪتابن جو ڳاڻيٽو ٽيهن کان مٿي آهي جن ۾ خاص طور قابل ذکر 'نفحات الانس' آهي جنهن ۾ هن 613 صوفي مرد ۽ عورتن جي سوانح يا تذکرو قلمبند ڪيو آهي.

مولانا جامي هڪ وقت عالم متڪلم تہ ٻئي طرف اعليٰ پائي جو شاعر ۽ نثر نويس هو. مولانا جامي سعدالدين ڪاشغريءَ کان نقشبندي طريقي ۾ بيعت ڪئي جيکو وري بهاءُ الدين نقشبنديءَ جو خليفو هو. آخر ۾ خواجہ عبيد الله احرارکان فيض حاصل ڪيائين ان جي تعريف ۾ مثنوي 'تحفة الاحرار' لکيائين. تصوف ۽ فلسفي جي لحاظ کان شرح فصوص، لوامع، لوائح، اشعة اللمعات، الدرة الفاخره سندس اعليٰ فهم و فڪر تي شاهد آهن. شاعريءَ ۾ سندس ٽي ديوان ۽ هفت اورنگ يعني ست مثنويون شاهڪار جي حيثيت ۾ سڃاتا وڃن ٿا. مولانا جامي فڪري لحاظ کان وحدت الوجود جو زبردست حامي آهي ۽ ابن عربيءَ جي فڪر جي هڪ مستند ۽ وڏي شارح جي حيثيت رکي ٿو. جامي 1492 /898 ۾ وفات ڪئي ۽ هرات ۾ مدفون آهي.

هرات جو حڪمران سلطان حسين بايقرا ۽ سندس دانشور وزير مير علي شير نوائي (907/1501) جاميءَ جا وڏا قدردان ۽ پاڻ اهل علم ۽ اهل ذوق هئا. جنهن ڪري هنن جاميءَ جي سرپرستيءَ ۾ ڪا ڪسر نه ڇڏي. جاميءَ جون گهڻيون تصنيفون سندس عمر جي آخري چوٽائي جون آهن ۽ انهن سيني جي پويان امير علي شير نوائي جو هٿ هو. نوائي پاڻ ترڪي جو شاعر هو جنهن ۾ سندس ديوان موجود آهي. جاميءَ جي وفات ڪانپوءِ هن سندس زندگيءَ بابت هڪ مختصر رسالو پڻ قلمبند ڪيو.

مولانا جاميءَ جي همعصرن ۾ 'تفسير حسينيءَ' جو مصنف ملا ڪمال الدين حسين واعظ ڪاشفي، مولانا عبدالغفور لاري ۽ مشهور تذڪره حبيب السير جو مؤلف خواند مير غياث الدين شامل آهن. لاري جيڪو مولانا جاميءَ جو شاگرد هو تنهن مولانا جاميءَ جي وفات ڪان پوءِ صوفين بابت مشهور تذڪري نفحات الانس جو تڪملہ لکيو ۽ ان ڪانسواءِ مولانا جاميءَ جي تصنيفات بابت مفصل رسالو مرتب ڪيو. مولانا حسين واعظ ڪاشفيءَ جي پٽ فخرالدين علي بن حسين ڪاشفي مولانا جاميءَ جي وفات ڪان ڏهہ سال پوءِ نقشبندي صوفين جي باري ۾ مشهور تصنيف 'رشحات عين الحيات' مرتب ڪئي جنهن ۾ خواجہ عبيد الله احرار جي تعليمات تي گهڻي روشني وڌائين پر ان سان گڏ مولانا جاميءَ جي سوانح ۽ ڪارنامن کي بہ پڌرو ڪيائين.

سنڌ هند ۾ تصوف

سنڌ پهرين صدي هجريءَ جي ختم ٿيڻ کان اڳ يعني 93 هـ ۾ 711 ع ۾ اموي خلافت جو حصو بنجي چڪي هئي ۽ ايندڙ ٽن صدين تائين عرب خاندان سنڌ تي حڪمراني ڪندا رهيا، جنهن ڪري سنڌ اسلامي اثرات ۽ ثقافت جو مضبوط مرڪز بنجي وئي. هڪ روايت موجب ٻي صديءَ جي شروع ۾ مشهور تابعي حضرت حسن بصريؒ جنهن سان صوفين جو هڪ وڏو سلسلو شروع ٿئي ٿو، ان جا موڪليل مبلغ سنڌ ۾ آيا هئا. ٻي، ٽين ۽ چوٿين صدي هجري اندر سنڌ ۾ ڪيترا نامور شاعر، عالم، محدث ۽ فقيه پيدا ٿيا جن جا علمي ڪارناما تاريخ جو روشن باب آهن. ٻي صديءَ ۾ ابو عطا سنڌي جيڪو سنڌ جو اصلي باشندو هو، ان جي عربيءَ ۾ شاعري ملي ٿي. ساڳي صديءَ ۾ شيخ ابو تراب تبع تابعي جو نالو ملي ٿو جنهن جي مزار ٺٽي ضلعي ۾ گجي جي پرسان آهي ۽ سندس مزار تي لڳل ڪتبي مان 171/877 جو سن معلوم ٿئي ٿو. ٽين صديءَ ۾ ابو علي سنڌي جي باري ۾ هڪ حوالو ملي ٿو جنهن موجب مشهور ايراني سيلاني صوفي بايزيد بسطامي (وفات 261/874) جو قول آهي ته مون ابو علي کان فنا جو علم سکيو ۽ مون کيس توحيد بابت ڄاڻ ڏني. ٽين صديءَ جي آخر ڌاري حسين بن منصور حلاج (وفات 309/1922) جي سنڌ ۾ اچڻ بابت مضبوط روايت ملي ٿي. اهو زمانو هو جڏهن سنڌ ۽ ملتان ۾ اسماعيلي سرگرميون عروج تي هيون جنهن ڪري منصور حلاج تي هڪ الزام اسماعيلي مبلغ هجڻ وارو پڻ هو. بلڪ چوٿين صديءَ جي آخر ۾ ملتان ۽ سنڌ جي راجڌاني منصوره تي اسماعيلي قابض هئا. ليڪن چوٿين صديءَ جي آخر ۽ پنجين صديءَ جي شروع ۾ سلطان محمود غزنوي جي لڳاتار حملن سبب پهرين ملتان ۽ پوءِ سنڌ ۾ اسماعيلي اقتدار جو خاتمو ٿيو. محمود غزنوي لاءِ مشهور آهي ته هو عالمن، شاعرن ۽ صوفين جو وڏو احترام ڪندو هو جنهن ڪري انهيءَ دور ۾ ڪيترن عالمن ۽ صوفين جي هلچل نظر اچي ٿي. شيخ صفي الدين گازروني جيڪو مشهور صوفي ابو اسحاق گازروني جو پائيٽيو هو اڄ ۾ آيو ۽ ان کي پنهنجن سرگرمين جو مرڪز بنايائين. هن 1007/398 ۾ وفات ڪئي. انهيءَ دور ۾ البيروني جهڙو عالم فاضل شخص سنڌ هند ۾ آيو ۽ ڪيترا سال ترسڻ ۽ سنسڪرت ۾ مهارت پيدا ڪرڻ کانپوءِ هن 1030/421 ۾ 'ڪتاب الهند' جهڙي عظيم تصنيف مرتب ڪئي. هن ڪتاب ۾ جتي هن هندن جي مذهبي نظرين کي ڪولي بيان ڪيو آهي، اتي هن خدا جي وجود بابت يونانين جي

فلسفيانہ عقيدن ۽ صوفين جي نظريات جي پڻ مختصر چند ڇاڻ ڪئي آهي ۽ انهن ۾ ملندڙ مشابهت ۽ مخالفت کي واضح ڪيو آهي.

پنجين صديءَ ۾ اسلامي دنيا جو نهايت ممتاز صوفي علي بن عثمان هجويري پنهنجو اصل وطن غزني ڇڏي لاهور ۾ اچي مقيم ٿيو. جتي هن فارسي زبان ۾ تصوف تي اولين ڪتاب 'ڪشف المحجوب' تصنيف ڪيو. جيڪو هن موضوع تي هڪ شاهڪار جي حيثيت رکي ٿو.

ڇهين صديءَ جي آخر ۾ ۽ ستين صديءَ جي اوائل ۾ شيخ نوح بکريءَ جي خبر پوي ٿي جيڪو سهروردي سلسلي جي باني مباني شيخ شهاب الدين سهروردي کان فيض حاصل ڪرڻ بعد سنڌ جي شهر بکر ۾ اچي مقيم ٿيو ۽ اتي ئي سال 1237/635 ۾ وفات ڪيائين ۽ بکر جي قلعي اندر مدفون ٿيو. جديد تحقيق موجب هو شيخ شهاب الدين سهرورديءَ جي خاندان مان هو. ساڳي ستين صديءَ ۾ شيخ شهاب الدين سهرورديءَ جو نياڻو سيد محمد مڪي (وفات 1246/644) پڻ بکر ۾ اچي رهيو . سندس قبر پراڻي سکر ۾ ڪليڪٽريءَ اندر اڃان تائين موجود آهي.

سيد بدرالدين سيد محمد مڪيءَ جو وڏو پٽ هو جنهن جي هن نياڻين سان هڪ ٻئي پويان سيد جلال الدين سرخ بخاري نڪاح ڪيو ۽ پوءِ وڃي اڇ ۾ مقيم ٿيو اڄ جا بخاري سيد سندس اولاد آهن.

ڇهين صديءَ اندر هندستان ۾ معين الدين چشتي جي اچڻ سان چشتي سلسلي جو آغاز ٿيو. هو سجستان ۾ 1142/537 ۾ ڄائو ۽ عثمان هارونيءَ کان فيض پرايائين. ويهن سالن جي سيرسياحت کانپوءِ 1193/590 ۾ پهرئين دهليءَ آيو پر پوءِ 1197 ۾ اجمير ۾ اچي مقيم ٿيو جتي 1236/635 ۾ وفات ڪيائين. سندس مشهور قول آهي ته صوفيءَ جي دل ۾ سمنڊ جهڙي وسعت، سج جهڙي سخاوت ۽ ڌرتيءَ جهڙي نهنائي هجڻ کپي. اهو انهن اصولن جو اثر هو جو هر رنگ ۽ مذهب جي ماڻهن کي ڏانهس ڪشش محسوس ٿي ۽ سندس اثر جو حلقو جلد ئي گهٽو پري تائين پکڙجي ويو. قطب الدين بختيار کاڪي انهن مان هڪ هو جيڪو ساڻس بغداد کان گڏجي آيو هو. ليڪن هن پنهنجي مرشد جي چوڻ موجب دهليءَ کي چشتي سلسلي جي ڦهلاڻ واسطي مرڪز مقرر ڪيو. غلام گهراڻي جو بادشاهہ سلطان شمس الدين التتمش (وفات 1238/637) بختيار کاڪيءَ جو وڏو عقيدتمند هو. ايتريقدر جو هڪ روايت موجب قطب مينار سندس يادگار طور تعمير ڪرايائين. مشهور تاريخي روايت موجب بختيار کاڪيءَ جو انتقال سال 1236/635 ۾ احمد جام جي هن شعر ٻڌڻ کانپوءِ مٿس طاري ڪيفيت دوران ٿيو.

كشتگان خنجر تسليم را
هر زمان از غيب جاني ديگر است

معنيٰ: تسليم جي خنجر سان ڪنڻن کي غيب کان هر گهڙي نئين حياتي ملي ٿي. وفات کانپوءِ کيس قطب مينار جي پسگردائيءَ ۾ مهرولیءَ ۾ دفن ڪيو ويو.

خواجہ قطب الدين بختيار ڪاڪي جي وفات بعد سندس خاص خليفو بابا فريد گنج شڪر ڪن حالتن جي ڪري دهلي ڇڏي اچي پنجاب ۾ ستلج جي ڪناري اجوڌن جي مقام تي رهائش اختيار ڪئي. جيڪو اڄڪلهه پاڪپتن جي نالي سان مشهور ٿيو. بابا فريد لاءِ چيو وڃي ٿو تہ هن معين الدين چشتيءَ کان بہ فيض حاصل ڪيو هو. جيڪا ڳالهہ سندس عمر جي لحاظ کان ممڪن نظر اچي ٿي. بابا فريد پنجابي زبان ۾ شاعري بہ ڪئي جيڪا سلوڪن جي انداز ۾ ملي ٿي، جن ۾ محبت ۽ وسيع تر انسان دوستي جو پرچار ملي ٿو. بابا فريد جي سلوڪن ايتري مقبوليت حاصل ڪئي جو سڪ مذهب جو باني بابا گرونانڪ انهن کان متاثر ٿي پنهنجا سلوڪ جوڙيا. اهوئي سبب آهي جو بابا فريد ثاني جا اهي سلوڪ سکن جي مذهبي ڪتاب آدي گرنٿ ۾ شامل آهن. بابا فريد 1265/664 ۾ پاڪپتن ۾ وفات ڪئي جتي سندس مزار آهي.

معين الدين اجميري جي خليفن مان وري صوفي حميد الدين سوالي ناگوري (وفات 1270/673) سلطان التارڪين نالي سان مشهور ٿيو. جنهن لاءِ چون ٿا تہ هو هڪ ٻيگهہ زمين آباد ڪري گذر سفر ڪندو هو ۽ سراپا فقر جي زندگي گذاريندو هو. شيخ عبدالحق دهلويءَ جي لکڻ موجب سندس ڪيتريون تصنيفون آهن. هو شاعري بہ ڪندو هو. عبدالرحيم گرهوڙي سندس تصنيف اصول الطريقہ مان هڪ اقتباس هن ڪتاب ۾ ڏنو آهي. سرر الصدور نالي سان ملفوظات سندس پوٽي مرتب ڪئي جيڪا اڃان تائين اڻ ڇپيل آهي. هو فڪري لحاظ سان غزاليءَ کان گهڻو متاثر هو ۽ پنهنجي مريدن کي ڪيمائي سعادت پڙهڻ جي تلقين ڪندو هو.

ڇهين ۽ اوائلي ستين صديءَ جي صوفين مان ٻيو قاضي حميد الدين ناگوري (1121/515-1227/625) پڻ آهي جيڪو قطب الدين بختيار ڪاڪي سان گڏ جي هندوستان آيو ۽ دهلي ۾ رهڻ لڳو. هو سهروردي طريقي سان وابستہ هو پر سماع جو دلداده هو. تنهنڪري چشتي بزرگن سان سندس گهڻي قربت هئي. هو وڏو عالم ۽ شاعر هو جنهن جو ثبوت سندس تصنيفات "طوالع الشموس" ۽ "رسالہ عشق" آهن. هن دهليءَ ۾ وفات ڪئي ۽ قطب الدين بختيار ڪاڪيءَ جي مزار جي احاطي ۾ مدفون آهي.

بابا فريد جي مريدن ۽ خليفن مان نظام الدين اولياء (وفات 1325/725) سيني کان وڌيڪ مشهور ٿيو. هڪ تاريخي روايت موجب سال 1257/656 ۾ جڏهن بابا فريد جي عمر لڳ

يڳ نوي سال هئي تہ اجوڌن ۾ اچي وٺس حاضر ٿيو. اتي رهڻ دوران بابا فريد ڪيس 'عوارف المعارف' جو درس ڏنو ۽ پنهنجي وفات کان هڪ سال اڳ ڪيس خلافت جو خرقو پهرايو. نظام الدين اولياء هندستان جي تخت گاه دهليءَ کي پنهنجو مرڪز بنايو. ليڪن وقت جي حڪمرانن کان پري رهڻ واري اصول تي سختيءَ سان عمل ڪيو. جنهن ڪري ڪي حڪمران سندس مخالف بہ ٿي پيا. بهرحال اهو سندس مقناطيسي شخصيت جو اثر هو جو خلق جي رجوعات پاڻ وڏيڪ ٿيڻ لڳي ۽ هو 'محبوب الاهيءَ' جي لقب سان مشهور ٿي ويو. امير خسرو جهڙو لاثاني شاعر، صوفي، عالم ۽ سپهہ سالار سندس وڏو عقيدتمند هو ۽ هن جو پنهنجي مرشد سان عشق جو اهو عالم هو جو مرشد جي وفات کانپوءِ جدائي جي صدمي ۾ ڇهن مهينن اندر وفات ڪري ويو ۽ ڪيس مرشد جي پيراندينءَ ۾ دفن ڪيو ويو.

هڪ دفعي جڏهن نظام الدين اوليا جمناندينءَ جي ڪناري تي هندن کي عبادت ڪندي ڏسي رهيو هو تہ سندس زبان تي هيئيون شعر بي اختيار جاري ٿي ويو.

هر قوم راست راهي ديني وقبلہ گاهي

معنيٰ: هر قوم کي پنهنجي راهہ پنهنجو مذهب ۽ پنهنجو قبلو آهي.

امير خسرو جيڪو مرشد جي حاضريءَ ۾ موجود هو، فورا ہي مصرع هيئن ڇئي مڪمل ڪئي:

من قبلہ راست كردم برسمت كج كلاهي

معنيٰ: مون پنهنجو قبلو درست ڪيو آهي ۽ ان جو رخ ڪج ڪلاهہ (مرشد جي سر تي رکيل ٽوپي) طرف آهي.

تزڪ جهانگيريءَ ۾ آهي تہ هڪ دفعي بادشاه وٽ صوفين جي سماع جي محفل جميل هئي ۽ قوال انهيءَ مٿين شعر جو ورجاءَ ڪري رهيو هو. اوچتو ٻڌندڙن مان مولانا علي احمد مهر کن تي وجد طاري ٿي ويو ۽ اٿي رقص ڪرڻ لڳو. جڏهن جهانگير کانئس ان جو سبب دريافت ڪيو تہ هن اهو پس منظر بيان ڪرڻ شروع ڪيو جنهن سان سندس ڪيفيت ۾ اڃان وڌيڪ شدت اچي وئي ۽ اتي ئي پساهہ پورا ڪيائين.

امير خسرو جو تعلق ترڪ نسل سان هو. سندس والد منگولن جي حملن کان بچڻ خاطر هجرت ڪئي. هو سلطان التتمش جو فوجي عملدار هو. امير خسرو 1253 / 651 ۾ پٽيالي ۾ پيدا ٿيو. اڃڻي هلي هو پاڻ نہ صرف تلوار بلڪ قلم جو ڏاڍي پڪ ثابت ٿيو. هو دهلي تخت جي اٺن بادشاهن سان گڏ رهيو. جڏهن سندس عمر 29 سال هئي تہ هو شهزادي محمد قا آن سان گڏجي

ملتان آيو جيڪو سندس شاعريءَ جو وڏو قدردان هو. انهيءَ زماني ۾ ملتان سهروردي سلسلي جو وڏو مرڪز هو ۽ شيخ بهاءُ الدين زڪريا جو پٽ شيخ صدر الدين ان جو اڳواڻ هو. انهيءَ عرصي دوران امير خسرو سنڌ ۽ ان جي ماڻهن کان واقف ٿيو جو هڪ غزل جي مطلع ۾ چوي ٿو.

سرو چو تو در اچ و در تتہ نبا شد
گل شڪل رخ خوب تو البتہ نبا شد

ترجمو: تو جهڙو سرو قد محبوب نہ اچ ۾ هوندو نہ ٺٽي ۾!
ڇا بہ هجي گل جهڙي شڪل ۽ چهري وارو تو جهڙو ڪڏهن نہ هوندو!

امير خسرو شاعري ۾ ايران جي مشهور شاعر نظامي ۽ سعدي کان متاثر هو جنهن جو هن پاڻ اعتراف ڪيو آهي. سندس شاعريءَ جا پنج ديوان ۽ ڪيتريون مثنويون آهن. شبلي نعماني سندس شعرن جو ڳاڻيٽو چئن لکن کان مٿي ٻڌائي ٿو. امير خسرو کي قوالي ۽ ڪيترن راڳن جو موجد تسليم ڪيو ويو آهي. سندس هندي شعر بہ ملي ٿو. نظام الدين اوليا جي تعليمات ۽ امير خسرو جي شاعريءَ مان انسانذات جي عملي مساوات ۽ محبت جو سبق ملي ٿو، جنهن ڪري سندن فڪر همه گير ۽ لافاني حيثيت رکي ٿو.

نظام الدين جي هڪ ٻئي لائق مريد حسن سجزي پنهنجي مرشد جي ملفوظات "فوائد الفؤاد" نالي سان مرتب ڪئي، جنهن ۾ هن 707 کان 708 هجري دوران چوٽيهن مجلسن جو احوال ڊائري جي صورت ۾ قلمبند ڪري هڪ وڏو علمي ڪارنامو سرانجام ڏنو. ان ريت هن نظام الدين اوليا جي شخصيت ۽ تعليمات کي ايندڙ نسلن لاءِ هڪ مثالي صوفي جي حيثيت ۾ پيش ڪري ڏيکاريو. ياد رهي تہ نظام الدين اوليا پاڻ ڪابہ تصنيف نہ ڇڏي. چشتي روايت موجب جيڪي سماع کي روحاني غذا سمجهن ٿا، هو سماع ٻڌندو هو جنهن جو باقاعدي اهتمام ٿيندو هو. هندستان ۾ حضرت نظام الدين جي وقت ۾ چشتي سلسلو مقبوليت جي لحاظ کان عروج تي پهتو.

نظام الدين جي وفات بعد سندس خليفي نصير الدين چراغ دهلي وڏو نالو ڪڍيو. سندس ملفوظات "خير المجالس" منجهان هن جي اصل شخصيت ۽ ڪردار تي گهڻي روشني پوي ٿي هن757 /1356 ۾ وفات ڪئي. تاريخ فيروز شاهيءَ ۾ آهي تہ جڏهن محمد بن تغلق سنڌ جي حڪمران سومرن کي سيکت ڏيڻ لاءِ سنڌ تي حملو ڪيو تہ چراغ دهلوي ساڻس گڏ هو. روايت آهي تہ پلي کائڻ جي ڪري سلطان بيمار ٿي پيو ۽1752 /1351 ۾ گذاري ويو، جنهنڪري سندس لاش کڻائي اچي امانت طور سيوهڻ ۾ دفن ڪيائون. ان موقعي تي چراغ

دهلوي حالتن جي نزاڪتن کي مد نظر رکندي فيروز شاه تغلق جي سيوهڻ ۾ تاجپوشي جي حمايت ڪئي.

شيخ نصير الدين جي خليفن مان وري سيد محمد گيسودراز (1356/758-1422/826) دکن گلبرگ ۾ وڏو نالو پيدا ڪيو جتي بهمني بادشاهن جي ڪيس سرپرستي حاصل ٿي. هو وڏي علمي شخصيت جو مالڪ ۽ سٺو شاعر پڻ هو. تصوف جي اعليٰ تصنيفن تي دسترس هيس جن ۾ ڪتاب التعرف عوارف المعارف، فصوص الحڪم، رسالہ قشيريہ، تمهيدات عين القضاة همداني ۽ قوت القلوب خاص طور قابل ذڪر آهن. هن آداب المريدين کان علاوه تمهيدات عين القضاة جي پڻ شرح ڪئي جنهن ۾ هن عين القضاة سان همدرديءَ کان علاوه تنقيد پڻ ڪئي ۽ ڪيس "بحر عارف" ڪوٺيو. گيسودراز جي ملفوظات "جوامع الڪلم" کي سندس پٽ سيد محمد اڪبر حسيني مرتب ڪيو جنهن مان سندس علمي تبحر ۽ دلپذير شخصيت جو رخ چگيءَ طرح ڏسڻ ۾ اچي ٿو. هن تبصرة 'اصطلاحات الصوفيہ' پڻ 812 ڏاري مرتب ڪيو.

هو آداب المريدين ۾ پنهنجي عقيدتمندن ۽ مريدن کي "فصوص الحڪم" جي مطالعي کان پرهيز ڪرڻ جي هدايت ڪري ٿو.

هينئر اسان وري سهروردي سلسلي ڏانهن اچون ٿا. ستين صديءَ ۾ بهاءُ الدين زڪريا (وفات 661/1267) جو ذڪر ٿي چڪو. جيڪو شيخ شهاب الدين سهرورديءَ کان سڌو سنئون فيض يافتہ هو. اهڙيءَ طرح ٻيو بزرگ جلال الدين تبريزي (وفات 622/1244) آهي جنهن وري بنگال ۾ وڃي ان سلسلي کي ڦهلايو. انهيءَ ساڳي نالي سان هڪ ٻيو بزرگ جلال الدين سرخ بخاري هو جيڪو بخارا کان پوءِ پهرين ملتان آيو ۽ اتي بهاءُ الدين جي حلقئ ارادت ۾ شامل ٿي ويو. هن پوءِ اچ ۾ مستقل سڪونت اختيار ڪئي، جتي 690/1292 ۾ وفات ڪئي. سندس ملتان جي بخاري سيدن جو سلسلو گهٽي ياڳي هن تائين پهچي ٿو. اهڙي طرح سندس جو عثمان مروندي جيڪو قلندر شهباز جي لقب سان مشهور آهي، پهريائين ملتان ۽ پوءِ سيوهڻ ۾ آيو جتي هن 673/1262 ۾ وفات ڪئي. قلندر شهباز جو تاريخي طور ان کان وڌيڪ مستند احوال ڪونہ ٿو ملي، ليڪن اهو تحقيق سان ثابت آهي تہ ڏانهس منسوب فارسي ڪلام سندس ناهي.

اٽين صديءَ ۾ اچ ۾ جلال الدين سرخ بخاري جو پوٽو جنهن جو نالو پڻ جلال الدين هو، جيڪو اڳتي هلي جهانيان جهان گشت جي لقب سان مشهور ٿيو. وڏي اثر و رسوخ وارو

بزرگ ثابت ٿيو. هو سال 707 / 1308 ۾ اڇ ۾ پيدا ٿيو. هو سهروردي سلسلي ۾ پهريائين پنهنجي پيءَ ۽ پوءِ بهاءُ الدين زڪريا جي پوٽي شيخ رڪن الدين کان بيعت ٿيو. هو پنهنجي ليکي وڏو عالم ۽ هو. وڏي سير سياحت ۽ ڪيائين ۽ مڪي مديني ۾ شيخ عبدالله يافعي سان ۽ صحبت رهيس. ليڪن جڏهن واپس موٽي آيو ۽ هڪ دفعي جڏهن دهليءَ ۾ هو ته شيخ نصير الدين چراغ دهلي جي هٿ تي چشتي سلسلي ۾ پڻ بيعت ڪيائين. سلطان محمد بن تغلق ڪيس شيخ الاسلام جي عهدي تي مقرر ڪيو. وري جڏهن فيروز شاه تغلق تخت نشين ٿيو ته هو اڇ ۽ دهليءَ ۾نهي هنڌن تي قيام ڪرڻ لڳو. سال 781 کان 782 ڌاري جڏهن هو دهليءَ ۾ هو ته هڪ عقيدتمند سيد علاؤ الدين سندس ملفوظات "جامع العلوم" نالي سان فارسيءَ ۾ مرتب ڪيا. جنهن مان شيخ جي علمي مرتبي جي خبر پوي ٿي. هڪ ملفوظ ۾ چوي ٿو شروع ۾ سنڌ ولايت بهاءُ الدين ذڪريا جي حوالي هئي ۽ هند ولايت قطب الدين بختيار ڪاڪي وٽ هئي. تنهن کان پوءِ سنڌ جي ولايت شيخ رڪن الدين ملتاني جي هٿ آئي ۽ هند جي ولايت شيخ نصير الدين کي ملي. 'خزانہ جلالي' ۽ 'سراج الهدايته' پڻ سندس ملفوظات ۾ شمار ڪيا وڃن ٿا.

ستين صديءَ ۾ سهروردي ۽ چشتي سلسلي ڪانپوءِ هندستان ۾ جنهن ٻئي سلسلي جي آمد جي خبر پوي ٿي اهو فردوسيہ آهي جيڪو نجم الدين ڪبريٰ کان ٿيندو ابونجيب سهروردي ۽ مٿي جنيد بغدادي ۽ تائين پهچي ٿو.

شيخ شرف الدين احمد يحييٰ منيري ضلع پٽنہ جي ڳوٺ منير ۾ 661/1263 ۾ هڪ علمي خاندان ۾ پيدا ٿيو. جوانيءَ ۾ هو مرشد جي تلاش ۾ دهليآيو ۽ هڪ روايت موجب هو نظام الدين اوليا جي خدمت ۾ حاضر ٿيو پر ڪيس اطمينان نصيب نہ ٿيو. اهڙيءَ طرح هو بوعلي قلندر (وفات 724/1324) وٽ پڻ حاضر ٿيو ۽ اتان ب مطمئن نہ ٿيو. آخر پاڻي پٽ جي بزرگ نجيب الدين فردوسيءَ جو مريد ٿيو.

منيري پنهنجي مڪتوبات صدي ۽ دو صدي جي ڪري صوفي ادب ۾ اهم جڳهہ والاري ٿو. ان کانسواءِ سندس ٻيون ب ڪي تصنيفات آهن. سندس هڪ مريد "معدن المعاني" نالي سان ملفوظات پڻ مرتب ڪيا آهن. مڪتوبات ۾ تصوف جي بنيادي مسئلن کي نهايت وٽندڙ انداز ۽ ٻوليءَ ۾ سمجهايو ويو آهي ۽ انهن ۾ ڪٿي ڪٿي هندي دوها پڻ ملن ٿا. منيريءَ جي فڪر تي عطار جي وحدت وجودي رنگ نظر اچي ٿو ۽ گهٽن هنڌن تي هن جا شعر ۽ ڪٿي ڪٿي روميءَ جا شعر حوالي طور آڻي ٿو. مڪتوب ٻارنهين ۾ هڪ هنڌ چوي ٿو ته دنيا ۾ پهريون

صوفي حضرت آدم عليه السلام هو جنهن پهريون چلو مڪي معظم ۾ طائف جي وچ ۾ ڪڍيو. جنهن ڪري ڪيس خلافت سان نوازيو ويو ۽ ڪعبته الله هن جي خانقاه بڻيو.

شيخ شرف الدين جيئرو ئي هو ته سلطان محمد بن تغلق ڪيس منير ۾ هڪ وڏي خانقاه جوڙائي ڏني ۽ گذر سفر لاءِ جاگير طور ڳوٺ پڻ حوالي ڪيا. شيخ شرف الدين 782 / 1381 ۾ وفات ڪئي.

ستين صدي /تيرهن صدي ۾ جتي هڪ طرف سنڌ ۾ عثمان مرونديءَ کي قلندر شهباز جي لقب سان ياد ڪيو وڃي ٿو. اتي هندستان ۾ پاڻي پٽ جي شرف الدين بوعلي قلندر (وفات 724 /1324) جو نالو پڻ خاص اهميت وارو آهي هن جو پيءُ سالار فخر الدين عراق کان هجرت ڪري پنجاب جي شهر ڪرنال ۾ اچي رهيو جتي بو علي 652 /1254 پيدا ٿيو. مختلف روايتن موجب بو علي چشتي سلسلي سان وابسته هو ۽ ڪي ڪيس بختيار ڪاڪيءَ جو مريد ٻڌائن ٿا. بو علي سڏو شاعر هو ۽ سندس فڪر ۾ محبت جو رنگ غالب آهي. هو هن عالم کي محبوب جي حسن سان پيڻي ٿو ۽ چوي ٿو ته پاڻ کي به معشوق جي سونهن سمجهو. اينمري شمل جي لکڻ موجب بو علي وڏا سير سفر ڪيا ۽ هو گهڻو ڪري قونيه به ويو جتي هن مولانا روميءَ جي پٽ سلطان سان پڻ ملاقات ڪئي. سندس تصنيفن ۾ مثنوي 'ڪنز الاسرار' ۽ 'رسالہ عشقيہ' شامل آهن.

اٺين /چوڏهين صدي هندستان ۾ هڪ وڏو صوفي سيد اشرف جهانگير سمناني (وفات 808 /1504) ٿي گذريو آهي جنهن جي ضخيم ملفوظات يا تعليمات 'لطائف اشرفي' سندس مريد نظام الدين يمني مرتب ڪئي آهي. هو خراسان جي شهر سمنان ۾ جائو جتي سندس پيءُ ان علائقي جو حاڪم هو. ليڪن اشرف جي طبيعت جو لاڙو درويشي ۽ فقر طرف هو ۽ هو جواني ۾ ملتان ۽ اچ ۾ پهتو جتي سندس ملاقات جلال سرخ بخاريءَ يعني مخدوم جهانيان جهان گشت سان ٿي. آخر دهليءَ کان ٿيندو بهار ۾ آيو جتي چشتي بزرگ شيخ علاؤ الحق جي حلقي ۾ شامل ٿي ويو. ان ڪري ٻن واسطن سان هو نظام الدين اوليا جو مريد هو. شيخ اشرف گهڻي سير سياحت ڪئي. آخرڪار فيض آباد جي پرسان ڪڇوڇ ۾ قيام ڪيائين انهيءَ سياحت دوران هو مير سيد علي همدانيءَ سان به مليو ته خواجہ بهاءُ الدين نقشبند سان به سندس ملاقات ٿي.

لطائف اشرفي موجب اشرف جهانگير مشهور صوفي عبدالرزاق ڪاشاني (وفات 730 / 1329) جيڪو ابن عربيءَ جو صدر الدين قونويءَ کان پوءِ ٻيو وڏو شارح ليکجي ٿو ۽

جنهن فصوص الحڪم جي شرح ۾ اصطلاحات التصوف لکيا، ان سان ملاقات ڪئي هئي. شايد اهو ئي سبب آهي جو لطائف اشرفي جي ستين لطيفي ۾ تصوف جي اصطلاحن جي لڳ ڀڳ ساڳي انداز ۾ سمجهاڻي ملي ٿي. اهڙيءَ طرح منجهس فتوحات مڪيہ جا حوالا پڻ ملن ٿا. لطائف اشرفي تصوف بابت معلومات جو هڪ وڏو خزانو آهي. سورهين لطيفي ۾ صوفين جي مشهور شطحن جي سمجهاڻي ۽ تعبير ڏنل آهي جيڪا پڙهڻ وٽان آهي.

اينيمري شمل مشهور مورخ برنيءَ جي حوالي سان نهايت صحيح لکيو آهي تہ برصغير ۾ انهن صدين تائين وڏن صوفين وٽ ابو طالب مڪيءَ جو قوت القلوب، غزاليءَ جو احياءُ العلوم، هجويريءَ جو ڪشف المحجوب، ڪلاباذيءَ جو ڪتاب التعرف ۽ ان جي شرح، رسالہ قشيريہ، سهروردين جو عوارف المعارف ۽ ڪنهن حد تائين نجم الدين دايہ جو مرصاد العباد ۽ عين القضاة همداني جو تمهيدات يا مڪتوبات عام طور مروج يا مشهور هئا. البت ان ۾ جيڪڏهن وڏن صوفي شاعرن جو اضافو ڪجي تہ اهي سنائي، عطار ۽ رومي آهن جن وري پنهنجي شاعري ذريعي هتان جي صوفي فڪر کي سڀ کان وڌيڪ متاثر ڪيو.

هتي سنڌ هند جي چشتي سلسلن جي باري ۾ انهن صدين ۾ لکيل مستند تذڪري 'سيرالاولياءِ' جو ذڪر ڪرڻ ضروري آهي جيڪو هن موضوع تي هڪ جامع تصنيف آهي. سير الاولياءِ جي مصنف امير خورد ڪرماني (711/1311- 1770/1370) اهو ڪتاب پنهنجي وفات کان ڪجهہ وقت اڳ مڪمل ڪيو. جيئن نالي مان ظاهر آهي امير خورد جو تعلق ڪرمان سان هو ۽ سندس ڏاڏو واپار واسطي لاهور ايندو رهندو هو. ان زماني ۾ هو بابا فريد گنج شڪر جو نالو ٻڌي ان جو مريد ٿيو. امير خورد جو پيءُ بہ بابا فريد جو وڏو معتقد هو. بابا فريد جي وفات کان پوءِ امير خورد اجان ٻار هو تہ سندس ناني جيڪو وري نظام الدين اولياءُ جو خاص معتقد هو تنهن کان بيعت ڪرايو. اهڙيءَ طرح امير خورد گويا خانداني طور ٽن چشتي بزرگن سان وابستہ هيو. نظام الدين اولياءَ جي فيض واري نظر ۽ امير خسرو توڙي امير حسن سجزيءَ جي صحبت امير خورد جي طبيعت تي ڪيميا جو اثر ڪيو جيڪو سندس تحرير مان ظاهر ٿئي ٿو. سيرالاولياءِ ۾ هن اوائلي چشتي بزرگن کان علاوه خاص طور بابا فريد گنج شڪر، نظام الدين اوليا ۽ ان سلسلي جي ٻين بزرگن جهڙوڪ شيخ حميد الدين صوفي سوالي، قطب الدين بختيار ڪاڪي، پنهنجي خاندان جي بزرگن جو احوال وڏي محبت ۽ ادب سان بيان ڪري ٿو جو ڪتاب پڙهڻ سان هڪ خاص ڪيفيت طاري ٿي وڃي ٿي. وڏي ڳالهہ تہ هو نظام الدين اوليا جي مجلسن جو عيني شاهد آهي ۽ ان ڪانسواءِ سندس نانو ۽ ڏاڏو بابا فريد جا مريد هئا جن کان ٻڌل ڳالهيون

۽ نقل آڻي ٿو. هن ڪتاب ۾ مصنف خاص طور نظام الدين اوليا جي سوانح، عادتن ۽ خصلتن، مذهبي فڪر ۽ سوچ، اخلاق ۽ ڪردار بابت نهايت تفصيلي معلومات مهيا ڪئي آهي. ڪتاب مان پتو پوي ٿو ته چشتي بزرگن جي عملي زندگي ۽ ڪردار کيڏو اعليٰ قسم جو هو ۽ سندن زندگي کيڏي سچي ۽ سادي هئي. هنن جو وقت جي حاڪمن سان ڪهڙي قسم جو تعلق هو يا وقت جي حاڪمن جو ڏانهس ڪهڙو رويو هو. اتان ئي اها ڳالهه سمجهه ۾ اچي ٿي ته آخر ائين ڇو هو ته وقت جا حاڪم عوام تي صرف جسماني طور حڪم هلائيندا هئا پر اهي بزرگ ۽ صوفي هئا جيڪي عوام جي دلين تي راڄ ڪندا هئا.

نظام الدين اولياءَ جي وقت ۾ چشتي سلسلو پنهنجي پوري عروج تي پهتو نظر اچي ٿو جيڪو سندس وفات کان پوءِ شيخ نصير الدين چراغ دهلوي ۽ سيد گيسودراز وسيلي هندستان جي دور دراز علائقن تائين پکڙجي ويو.

سنڌ هند ۾ قادري سلسلي جي باقاعدي آمد نائين /پندرهين صديءَ ۾ نظر اچي ٿي ۽ پهريون قادري بزرگ محمد غوث سال 887 / 1482 ڌاري اڇ ملتان ۾ اچي آباد ٿيو. هن جي نسب جو سلسلو ائين پيڙهيءَ ۾ شيخ عبدالقادر جيلانيءَ سان ملي ٿو. اڇ وارا جيلاني سيد ان جو اولاد آهن. سنڌ ۾ جيتوڻيڪ تحفته الڪرام جي روايت موجب شيخ عبدالقادر جيلانيءَ جا مريد سندس زندگيءَ ۾ يا ٿورو ان کانپوءِ پهتا، پر اهو سلسلو پندرهين ۽ سورهين صديءَ عيسوي دوران ڦهلجڻ لڳو. هن سلسلي ۾ سنڌ جي جنهن هڪ اوائلي بزرگ شيخ مغل ٻين ڏانهن منسوب تذڪري کي نظر انداز ڪري نه ٿو سگهجي، اهو آهي 'مقصود العارفين' جنهن ۾ شيخ جي روحاني توڙي جسماني سير وسفر جو ڏند ڪٿائي انداز ۾ احوال ملي ٿو. هڪ هنڌ هو شيخ عبدالقادر جيلانيءَ سان پنهنجي ملاقات جو ذڪر ڪري ٿو. جيڪڏهن شيخ مغل ٻين جي ڪتاب ۾ ڄاڻايل ڇمڻ 527 /432 ۽ وفات 610 /1212 جي سالن کي نظر ۾ رکجي ٿو ته شيخ مغل ٻين جو بغداد ۾ وڃي جيلاني پيرڪان سڌو سنئون فيضياب ٿيڻ ممڪن نظر اچي ٿو ڇو ته شيخ عبدالقادر جيلاني جي وفات 562 / 1166 ۾ ٿي آهي.

سنڌ ۾ تحريري صوفيانه ادب جي سلسلي ۾ نائين صديءَ جي صوفي سيد حسين عرف شاه مراد شيرازي (وفات 891 / 1486) جي باري ۾ ڏهين صديءَ جي شروع ۾ لکيل "تذڪرة المراد" جو ذڪر پڻ ضروري آهي. جيتوڻيڪ اهو نهايت مختصر رسالو آهي جيڪو سندس مريد شيخ حسين صفائي (وفات 931 /1524) عربيءَ ۾ لکيو، پر ان سان سنڌ ۾ تذڪره نويسيءَ جي باقاعدي شروعات ٿئي ٿي. هن رسالي ۾ پير مراد جي ولادت، حسب

نسب، ڪرامتن، تلقين ۽ هدايت ۽ سندس خليفن جو نهايت مختصر ذڪر ملي ٿو. هڪ هنڌ شيراز ڇڏڻ جو اهو سبب ڄاڻايل آهي ته وقت جي حڪمرانن جي مذهبي تعصب سبب کين وطن ترڪ ڪرڻو پيو. ٻئي هنڌ شيخ حسين واضح طور ٻڌائي ٿو ته حضرت شاه مراد وٽ سماع ڪونہ هو چو ته اهو سڀ غير مشروع يعني جائز ناهي. شاه مراد شريعت جو پابند هو. تذڪري مان معلوم ٿئي ٿو ته سنڌ جو عالي دماغ ۽ ولي صفت حڪمران جام نظام الدين عرف جام نندو سندس قدر دان هو.

هندستان اندر نائين صديءَ ۾ هڪبئي صوفي سلسلي شطاريءَ جو پڻ هتي ذڪر ڪرڻ ضروري آهي جنهن جو باني شاه عبدالله شطاري (فات 863 / 1458) هو. هو اصل ايران کان آيو ۽ مانڊو ۾ وفات ڪيائين. جهانگير پنهنجي دور ۾ مٿس مقبرو جوڙايو. شطاري پنهنجو سلسلو بايزيد بسطاميءَ سان ملائن ٿا. همايون بادشاه کي هن سلسلي جي شيخ بهلول سان وڏي عقيدت هئي ۽ ان جو پاڻ شيخ محمد غوث گواليارى (وفات 970 / 1562) هو جنهن "جواهر خمسہ" نالي ڪتاب لکي هن سلسلي کي وڏي شهرت ڏني. همايون کي پڻ هن سان عقيدت هئي. اڪبر جي دور ۾ هو آگري ۾ آيو ليڪن ڪجهہ وقت کان پوءِ واپس هليو ويو.

شطاري لفظ "شطر" مان نڪتو آهي جنهن جي معنيٰ آهي تيز هلڻ. هن سلسلي جي بزرگن جو چوڻ آهي ته هو مريد کي تيزيءَ سان روحاني منزلون طي ڪرائين ٿا. شيخ محمد غوث جا ڪيترا خليفا ٿيا جن مان شيخ محمد عارف نالياروٽيو. سنڌ جي پاڻ جي صديقي خاندان مان جڏهن مسيح الاولياءَ شيخ عيسيٰ برهانپور ۾ اچي رهيو ته اتي شيخ لشڪر محمد عارف جي دور بين نگاهہ ڪيس سڃاڻي پنهنجو ڪيو. ائين شيخ عيسيٰ، شطاري سلسلي سان وابستہ ٿيو ۽ پورا يارهن سال ساڻس گڏ رهيو. آخر شيخ عارف جي وفات کان پوءِ برهانپور جي شطاري خانقاهہ جو شيخ بڻيو. شيخ عيسيٰ برهانپور ۾ 1031 / 1622 ۾ وفات ڪئي، جتي عبدالرحيم خان خانان مٿس عاليشان مقبرو جوڙايو. شطاري سلسلي جا بزرگ توحيد وجودي جي فڪر جا زبردست حامي هئا. اهو ساڳيو اثر شيخ عيسيٰ جي تحريرن ۾ پڻ نظر اچي ٿو. سندس تفسير 'انوار الاسرار' توڙي 'عين المعاني' ۾ ابن عربيءَ جي فڪر جو واضح اثر موجود آهي.

يارهين / سترهين صديءَ جي شروع ۾ محمد غوثي مانڊوي "گلزار ابرار" جهڙو تذڪرو لکي شطاري سلسلي جو نالو وڏيڪ روشن ڪيو. هو اصل ۾ مانڊو جو هو جتي شطاري سلسلي جو باني شيخ عبدالله مدفون آهي. گلزار ابرار ۾ ڪل 575 صوفين جو احوال درج آهي ۽ اهو هن

سالن جي عرصي دوران 1020 کان 1022 هجري دوران لکجي مڪمل ٿيو. هن تذڪري جي خاص خوبي اها آهي ته منجهس سنڌ جي ڪيترن ئي صوفين جو احوال ڏنل آهي جن ۾ سڀ کان تفصيلي احوال شيخ عيسيٰ جو آهي، جو ته غوثي ماندوي پاڻ کي شيخ عيسيٰ جو مريد ڄاڻائي ٿو ۽ ساڻس وڏي عقيدت جو اظهار ڪري ٿو. غوثيءَ جي لکڻ مان اهو به واضح ٿئي ٿو هن سلسلي کي سڀ کان وڌيڪ فروغ احمد آباد، گجرات ۽ برهانپور ۾ مليو. گلزار ابرار مان اهو پڻ پتو پوي ٿو ته صوفي حلقن ۾ ان وقت سماع جو وڏو چرچو هو ۽ انهن ۾ سنڌ مان شيخ لاڏجيو جو نالو نمايان نظر اچي ٿو.

نائين /پندرهن صدي سنڌ هند ۾ ميران محمد جونپوري "مهدويت" جي نالي سبب وڏو غلغلو پيدا ڪيو. هن جو سنڌ ۾ به دفعا اچڻ ٿيو، پهريون دفعو 901 /1495 ۾ جڏهن هو حج جي ارادي سان مڪي وڃي رهيو هو. ٻئي دفعي 906 /1500 ڌاري هو هڪ سال کان وڌيڪ عرصو نصرپور ۽ ٺٽي ۾ ترسيو. معلوم ٿئي ٿو سنڌ ۾ هن جا ڪافي معتقد پيدا ٿيا، جن ۾ تاريخ معصومي جي لکڻ موجب قاضي قادن جهڙو عالم فاضل شخص ۽ سنڌي زبان جو پهريون وڏو شاعر به سندس حلقي ۾ شامل ٿيو ۽ امڪان آهي ته قاضي قادن هيٺيون بيت ڪائنس روحاني فيض ملڻ کان پوءِ چيو هجي.

جوڳيءَ جاڳايوس، ستو هوس ننڊ ۾
تهان پوءِ ٿيوس، پريان سندي پيڃري

مهدوي تحريڪ جو اهو اثر هڪ صدي پوءِ تائين به قائم رهيو. ايتريقدر جو بيان العارفين، جيڪو 1038 /1628 ۾ لکيو ويو، تنهن ۾ پڻ ذڪر آهي ته جڏهن شاه ڪريم کان سنڌ ۾ بزرگن ۽ درويشن بابت پڇيو ويو ته هن يوسف بکريءَ جو نالو ورتو جيڪو مهدوي طريقي سان وابسته هو. اهڙيءَ طرح شاه ڪريم پڻ مهدوي طريقي بابت چگا الفاظ چيا. مهدوين پنهنجي شناخت لاءِ سنڌ ۽ گجرات ۾ دائرا قائم ڪيا.

بهرحال مهدوي طريقي جي سنڌ ۾ مخالفت پڻ ٿي ۽ ان جو سرواڻ مخدوم بلال (وفات 929 /1523) هو جنهن جو واسطو سهروردي سلسلي سان هو. ليڪن اهو مخدوم بلال ئي هو جنهن وقت جي حڪمران جام نظام الدين کي قائل ڪيو جنهن ڪري ميران محمد کي سنڌ مان نيڪالي ڏني وئي. آخر هن 910 / 1505ع قندار ۽ هرات جي وچ تي فراهه ۾ وفات ڪئي. مخدوم بلال سهروردي سلسلي جو مڃيل عارف هو. حامد بن فضل الله جمالي (وفات 942 / 1535) جنهن 'سير العارفين' نالي سان سهروردين جو پهريون تذڪرو لکيو آهي، اهو سير سفر

دوران جڏهن سنڌ ۾ آيو ته مخدوم بلال سان باغبان ۾ مليو. هو لکي ٿو ته ان وقت مخدوم بلال جي آڏو شيخ الشيوخ شهاب الدين سهروردي جو مشهور ڪتاب "عوارف المعارف" هو. جمالي سنڌ کان پوءِ ايران، حجاز مقدس ۽ پين ڪيترن شهرن ۾ ويو. هرات ۾ هو مولانا جامي (وفات 898 / 1492) جي مهمان خاني ۾ ٽڪيو. جنهن سندس شاعريءَ جي تعريف ڪئي، جماليءَ جي لکت موجب عراقيءَ جي لمعات بابت مولانا جامي ۽ سندس وچ ۾ ڪافي بحث مباحثو ٿيو. اتي جمالي عبدالغفور لاري ۽ تفسير حسينيءَ جي مولف حسين واعظ ڪاشفيءَ (وفات 939 / 1532) سان پڻ ملاقاتي ٿيو.

ڏهين يا سورهين صديءَ ۾ جڏهن بابر هندستان فتح ڪيو ته مغلن سان گڏ نقشبندي طريقي جي آمد جو سلسلو پڻ شروع ٿي ويو. بهاءُ الدين نقشبند (1318/1390) جنهن جي نالي پويان هي سلسلو ڪوٺجي ٿو، جو تعلق پڻ وچ ايشيا سان هو. بابر توڙي سندس خاندان جو نقشبندي بزرگن سان جيڪي شروع ۾ خواجگان جي لقب سان مشهور هئا، پراڻو سهنڌ هو. هن سلسلي جو ٻيو وڏو بزرگ خواجہ عبيدالله احرار (1404 " 1490) هو جنهن پڻ هن سلسلي کي وڌيڪ زور وٺرايو ۽ ان جو هڪڙو سبب اهو ٻ هو ته وقت جي حڪمرانن جو ساڻس وڏو تعلق هو. بابر خواجہ احرار جي هڪ ڪتاب جو ترڪي ٻوليءَ ۾ ترجمو پڻ ڪيو هو.

پهريون نقشبندي بزرگ جيڪو وچ ايشيا کان اڪبر جي زماني ۾ دهليءَ آيو اهو خواجہ باقي بالله (وفات 1012/1603) هو. اهو زمانو هو جڏهن اڪبر جي مذهبي مداخلت واري پاليسي مذهبي حلقن ۾ سخت اضطراب پيدا ڪري ڇڏيو هو. باقي بالله سال 1007 / 1598 ۾ دهليءَ ۾ تشريف فرمايو. اهوئي وقت هو جڏهن شيخ احمد سرهندي (971/ 1563-1034/1624) آگره ۾ رهڻ دوران اڪبر جي درباري اميرن ابوالفضل ۽ فيضيءَ جي مذهبي نظرين کان تنگ ٿي دهلي پهتو هو ۽ هينئر سندس ارادو حج تي اسهڻ جو هو ته سندس ملاقات 1008/1599 ۾ خواجہ باقي بالله سان ٿي. انهيءَ هڪڙي ملاقات جو اهو اثر ٿيو جو هو نقشبندي طريقي سان وابسته ٿي ويو. حالانڪ ان کان اڳ هو پنهنجي والد کان چشتي طريقت ۾ بيعت هو ۽ سندس پيءُ مشهور چشتي صوفي شيخ عبدالقدوس گنگوهيءَ جو مريد هو. باقي بالله اٽڪل پنج سال دهليءَ ۾ رهڻ کان پوءِ وفات ڪري ويو.

شيخ احمد سرهندي جنهن اڪبر جي مذهبي پاليسيءَ کان تمام ويجهڙائي کان ڏٺو هو، محسوس ڪيو ته ان سان اسلام جي عمارت ڏينهون ڏينهن ڪمزور ٿي رهي هئي. آخر هو ان نتيجي تي پهتو ته اڪبر جي امير امرائن، درٻارين، سپه سالارن ۽ پين عملدارن کي تبليغي خط

لکي، دين جي طرف رغبت ڏيارجي ۽ انهن کان دين جي حفاظت جو ڪم ورتجي. انهيءَ پس منظر ۾ هن وقت جي اهم شخصيتن ۽ مشائخن ڏانهن خط لکڻ شروع ڪيا جن جو ڪل تعداد 534 آهي. انهن مان 70 مڪتوب اهڙا آهن جيڪي خاص فوجي عملدارن ۽ ٻين بااثر شخصيتن ڏانهن لکيل آهن. اهو وقت هو جڏهن هن کي پنهنجي مجدد هئڻ جو احساس ٿيو. جنهن جو هڪڙو سبب اهو ب ٿي سگهيو ٿي ت اسلام جي آمد جا هڪ هزار سال پورا ٿي چڪا هئا. اڪبر بادشاه سال 1016 ۾ وفات ڪئي ۽ جهانگير تخت نشين ٿيو. اهو انهن سرگرمين جو نتيجو هو جو جهانگير بادشاه ڪيس سال 1028 /1619 ۾ پاڻ وٽ گهرايو ۽ گواليارجي قلعي ۾ تقريبا ٻن سالن تائين نظر بند رکيو. رهائي کان پوءِ جهانگير ساٿس عزت سان پيش آيو ۽ ڪيس اختيار ڏنائين ت جيڪڏهن هو چاهي ت بادشاهي لشڪر سان گڏ رهي سگهي ٿو. شيخ احمد هڪ ب سال لشڪر سان گڏ رهيو. آخر موتي سرهند آيو جتي 1034 / 1624 ۾ وفات ڪيائين.

مجدد الف ثانيءَ جي انهن ڪاوشن جو اهو نتيجو نڪتو جو جهانگير پنهنجي پيءُ اڪبر جي مذهبي مداخلت واري پاليسين کي چڏي، صحيح معنيٰ ۾ عدم مداخلت وارو رويو اختيار ڪيو. جيستائين سرهنديءَ جي فڪر جو تعلق آهي ت اڪبر جي ڏينهن ۾ وحدت الوجود جو مطلب لادينيت ۽ مذهبي هڪجهڙائي ٿي ورتو ويو. سرهنديءَ پنهنجي مڪتوبات ۽ ٻين تحريرن ۾ علمي دليلن سان صوفين جي وحدت الوجود کي وحدت شهود جو ابتدائي درجو ثابت ڪري ڏيکاريو. جنهن ۾ هو گهٽي حد تائين ڪامياب ويو. هن جو چوڻ هو ت وحدت الوجود علم اليقين جي حيثيت رکي ٿو. ۽ وحدت الشهود عين اليقين آهي. مطلب ت هو وحدت الوجود جو انڪار ڪونہ ٿو ڪري، پر هو چوي ٿو ت اها ابتدائي ۽ سڪر واري حالت آهي، جڏهن سالڪ کي اها ڪيفيت محسوس ٿئي ٿي. هن جي نظر ۾ ان کان اڳتي يا مٿي واري ڪيفيت يا حالت صحو جي آهي، جنهن کي هو وحدت الشهود ڪوٺي ٿو. بهرحال اها حقيقت آهي ت مجدد الف ثانيءَ جي نظريات جا دور رس اثرات مرتب ٿيا ۽ برصغير ۾ نقشبندي سلسلي جو ڦهلجڻ سندس شخصيت ۽ ڪردار جي ڪري ممڪن ٿي سگهيو.

ڏهين ۽ يارهين يعني سورهين ۽ سترهين صدي عيسوي دوران مجدد الف ثانيءَ جو همعصر هندستان جو ٻيو وڏو صوفي جيڪو قادري طريقي سان وابسته هو، اهو شيخ عبدالحق محدث دهلوي (950 /1515-1052 /1642) آهي. جيتوڻيڪ سندس روحاني تربيت والد ڪئي پر هن اڄ جي جيلاني خاندان جي بزرگ سيد موسيٰ جيلاني جي هٿ تي 985 ۾ بيعت ڪئي ۽ اهڙيءَ طرح هو قادري طريقي سان وابسته ٿيو. هن پنهنجي جوانيءَ جو ڪجهہ وقت فتح پور ۽

آگري ۾ گذاريو. جتي ابو الفضل ۽ ٻين عالمن سان ملاقاتون ٿيس. ليڪن جلد ئي هو ان ماحول مان تنگ ٿي پيو ۽ 996 /1587 ۾ حجاز مقدس جي سفر تي روانو ٿيو. جتي شيخ عبدالوهاب متقيءَ جي صحبت اختيار ڪيائين. حجاز ۾ رهڻ دوران هن علم حديث تي گهڻو توجه ڏنو ۽ جڏهن واپس آيو تہ مشڪاة جي 'اشعة اللمعات' نالي سان زبردست شرح لکيائين. ان کان علاوه هن حضورﷺ جي حياتي مبارڪ بابت ضخيم سوانح "مدارج النبوت" مرتب ڪئي. شاه ابو المعالي قادري جي چوڻ تي هن شيخ عبدالقادر جيلاني جي تصنيف فتوح الغيب جي فارسيءَ ۾ وجودي رنگ ۾ تشريح ڪئي. شيخ عبدالقادر جيلاني جي سوانح بهجة الاسرار جي تلخيص "زبدة لاثار" نالي سان مرتب ڪئي. ان کان سواءِ هن مديني منوره جي تاريخ جذب القلوب الیٰ ديار المحبوب نالي سان فارسيءَ ۾ تصنيف ڪئي.

شيخ عبدالحق جي ٻي قابل ذڪر تصنيف "اخبار الاخيار" آهي جنهن ۾ هن ڪل 225 صوفين جي سوانح تحقيقي رنگ ۾ پيش ڪئي آهي، جنهن جي شروعات هو انتهائي عقيدت وچان شيخ عبدالقادر جيلانيءَ سان ڪري ٿو. حالانڪ باقي ٻيا سڀ صوفي برصغير سان واسطو رکن ٿا. آخر ۾ هو پنهنجي سوانح بہ ڏئي ٿو.

جيتوڻيڪ شيخ عبدالحق کي پڻ اڪبر جي مذهبي رجحانات سان اختلاف هو، پر هن مجدد الف ثاني جي مقابلي ۾ خالص علمي راهہ جو انتخاب ڪيو. بلڪ هن هڪ طرف مجدد الف ثانيءَ سان ڪن ڳالهين تي خط لکي اختلاف ظاهر ڪيو تہ ٻئي طرف هن جي مرشد خواجہ باقي بالله سان جڏهن دهليءَ ۾ هو تہ خط لکي ساڻس عقيدت جو اظهار ڪيو ۽ ڪن مسئلن ۾ رهنمائي طلب ڪئي. اهي خط مڪتوبات عبدالحق ۾ موجود آهن.

سندس تصنيفات جو تعداد نوي کان مٿي آهي. ڪيس شاعريءَ سان بہ شغف هو ۽ 'حقي' تخلص ڪندو هو. مثنوي مولانا رومي ڪيس گهڻو پسند هئي، جنهن جو انتخاب پڻ تيار ڪيو هئائين. امام غزاليءَ جي مشهور تصنيف احياءُ علوم الدين جي ڪجهہ بابن جو ترجمو 'آداب الصالحين' نالي سان فارسيءَ ۾ ڪيائين. شيخ عبدالحق پاڻ چورانوي سالن جي عمر ۾ 1052 /1642 ۾ وفات ڪئي.

ڏهين /سورهين صدي پنجاب ۾ شاه حسين قادري (946 /1530 /1599) ملامتي رنگ جو صوفي ٿي گذريو آهي. ملامتي صوفين جو ذڪر تصوف جي اوائلي تصنيفن جهڙوڪ ڪشف المحجوب ۾ ملي ٿو، جنهن ۾ هو چوي ٿو تہ اهڙن ملامتين جو اصل مقصد الله جو قرب ۽ خلق کان پري رهڻ هوندو آهي جنهنڪري هو بظاهر اهڙا ڪم ڪندا آهن جيئن عام خلق ڪاڻن

نفرت ڪري. شاه حسين لاءِ چيو وڃي ٿو تہ هن شاه بهلول قادريءَ جي هٿ تي بيعت ڪئي هن جو پنهنجو تعلق هڪ نو مسلم خاندان سان هو. جوانيءَ ۾ هندو چوڪري ماڌو سان عشق ڪيس وڌيڪ بدنام ڪيو. دراصل سورهين صدي پنجاب ۾ اهو سياسي، سماجي ۽ معاشرتي حالتن جو رد عمل هو، جن شاه حسين جي حساس طبيعت تي گهٽو اثر ڪيو. چون ٿا تہ اڪبر بادشاه شاه حسين جي قتل ڪرائڻ جو حڪم جاري ڪرايو هو پر ان تي عمل ٿي نہ سگهيو. شاه حسين پنجابي زبان ۾ صوفيانہ ڪافين ۾ جنهن سچائي جو اظهار ڪيو آهي، انهن ڪيس لازوال شاعر جي حيثيت ڏني آهي.

يارهين/سترهين صدي پنجاب جو ٻيو وڏو قادري صوفي سلطان باهو (1039/1631 " 1102/1691) آهي جيڪو ضلع جهنگ ۾ پيدا ٿيو. هن جو والد مذهبي هجڻ سان گڏ سرڪاري منصبدار هو. سلطان باهو شاه حبيب الله قادريءَ جي بيعت ڪري قادري سلسلي ۾ داخل ٿيو. اورنگزيب عالمگير سان سندس گهٽو رستو هو ۽ آخر ۾ سال 1078 ۾ دهليءَ ۾ ساٿس مليو هو. هن پنهنجي زندگيءَ جو گهڻو وقت تصنيف وتاليف ۽ روحاني فيض پهچائڻ ۾ گذاريو جنهن جو اثر سنڌ بلوچستان تائين پڻ پهتو. سنڌ ۾ سيد موسيٰ شاه جيلاني گهوٽڪيءَ واري ۽ بلوچستان ۾ڏاڊر جي ملا مصري ڪانئس فيض پرايو هو سندس مخصوص رنگ واري شاعريءَ ۾ ترڪ دنيا ۽ نفس ڪشي جي تعليمات ڪي ڀرپور انداز ۾ پيش ڪيو ويو آهي. سندس تصنيفات ۾ 'ديوان باهو'، 'اسرار قادري'، 'عين الفقر' ۽ 'محڪ الفقرا'، 'عين العارفين' قابل ذڪر آهن.

پنجاب ۾ سترهين صديءَ جي آخر ۾ عبدالله شاه سال 1091/1680 ۾ پيدا ٿيو جيڪو اڳتي هلي بلاشاه جي نالي سان پنجابي زبان جو وڏو صوفي شاعر ثابت ٿيو. روايت موجب بلا شاه جو شجرو چوڏهين پيڑهيءَ ۾ شيخ عبدالقادر جيلانيءَ سان ملي ٿو ۽ سندس وڏا اصل ۾ پهرين اڄ گيلانيان ۾ مقيم هئا. تحصيل علم کان پوءِ هن شاه عنايت قادري شطاري جي هٿ تي بيعت ڪئي جنهن سان ڪيس وڏي عقيدت هئي جنهن جو اظهار پنهنجي شاعريءَ ۾ بار بار ڪيو اٿس. هو وجودي صوفي هو ۽ سندس شاعري ۾ ان جو واضح پرچار نظر اچي ٿو. جنهن مطابق هو ڪائنات کي ذات باري جو مظهر سمجهي ٿو ۽ عشق کي ازلي حقيقت قرار ڏئي ٿو. سندس معرفت ۽ توحيد جي سمجهاڻيءَ ۾ اهو ئي رنگ سمايل آهي. هو انسانذات لاءِ وحدت ۽ اتحاد جو پيغام ڏئي ٿو جنهن ڪري سندس شاعري عوام ۾ بيحد مقبول ۽ لازوال آهي. هن جو انتقال سال 1171/1758 ۾ قصور ۾ ٿيو جتي هينئر مدفون آهي.

هن کان اڳ اهو ذکر ٿي چڪو ته ڏهين /سورهين صديءَ ۾ هندستان ۾ مغلن جي آمد سان نقشبندي سلسلي جي اشاعت جا امڪان وڌڻ لڳا چو ته بابر ۽ ان جي خاندان جا نقشبندي سلسلي جي بزرگن سان گهرا تعلقات هئا. ليڪن اڪبر جي غير فطري ۽ غير متوازن مذهبي پاليسي جي وڌ ۾ وڌ مخالفت ۽ هندستان ۾ نقشبندي سلسلي جي باني مجدد الف ثاني رحمته الله عليه طرفان ٿي، جنهن کي آخر جهانگير کي نظر بند ڪرڻو پيو. يارهين يا سترهين صديءَ کي مغلن جي عروج جو زمانو چئي سگهجي ٿو. انهيءَ دوران مغل حڪمران ۽ شهزادا قادري طريقي جي بزرگن سان ويجهو اچڻ لڳا. هونئن ۽ قادري صوفي توحيد وجودي جي فڪر جا گهٽا حامي هئا ۽ سندن رويو زياده نرم هيو. جڏهن ته نقشبندي شريعت جي اتباع تي سختيءَ سان عمل پيرا ٿيڻ جا قائل هئا.

تاريخي روايت موجب دارا شڪوه 1026 / 1615 ۾ اجمير ۾ جائو ۽ ان لاءِ شاهجهان بادشاه معين الدين چشتي اجميريءَ جي درگاهه تي کيترين دعائون گهريون هيون. دارا شڪوه جي ننڍپڻ جي پرورش، تربيت ۽ شروع کان ولي صوفين سان گهٽي اٺ ويهه کيس صوفين کان وڌيڪ صوفي بڻائي ڇڏيو. پنجويهن سالن جي عمر ۾ هن صوفين جي سوانح بابت ڪتاب "سفينة الاوليا" مرتب ڪيو. هن ميان مير سيوهاڻي (وفات 1045 / 1635) جيڪو قادري طريقي جو وڏو صوفي هو ۽ لاهور ۾ رهندو هو جنهن سان شاهجهان کي پڻ عقيدت هئي، مريد ٿيڻ جو خيال ڪيو پر ان کان اڳ هو وفات ڪري ويو. جنهن ڪري هو سندس خاص خليفي ملا شاه بدخشيءَ جو مريد ٿيو جيڪو وجودي رنگ جو انتها پسند صوفي هو. دارا شڪوه ميان مير جي شخصيت کان سخت متاثر هو، جنهن جو اظهار هن 1052 ۾ "سڪينة الاولياءِ" لکڻ سان ڪيو. ان ۾ هن ميان مير ۽ پنهنجي مرشد سان پرپور عقيدت ۽ محبت ظاهر ڪئي ۽ پاڻ کي بار بار فقير حنفي قادري لکيو. دارا جي ٻين تصنيفن ۾ رساله 'حق نما'، 'حسنات العارفين'، 'مجمع البحرين' ۽ اپنشدن جو فارسي ترجمو 'سر اڪبر' شامل آهن. دارا کي شاعريءَ سان ۽ شغف هو. معلوم ٿئي ٿو ته دارا عمر ۾ اضافي سان گڏ هندو مذهب ۽ جوگين ڏانهن گهڻو مائل ٿي ويو. مجمع البحرين ۾ هن ويدانت ۽ "وحدت وجود" کي هڪ ثابت ڪرڻ جي ڪوشش ڪئي، بابا لال داس نالي بيراگيءَ سان سندس مڪالمو پڻ محفوظ آهي. حسنات العارفين ۾ جتي هن وڏن صوفين جي شطحيات جي تشريح ڪئي، اتي هن بابا لال داس جي اقوالن تي پڻ روشني وڌي.

سترهين صديءَ جي هندستان ۾ جتي دارا شڪوه جو نالو اچي ٿو اتي سرمد جو ذڪر به ضروري ٿي پوي ٿو. هو اصل ۾ ايراني يهودي هو جيڪو پوءِ مسلمان ٿيو. ٿڻي کان ٽيندو شاهجهان آباد پهتو جتي دارا شڪوه سان سندس گهرائپ ٿي. سرمد فارسي زبان ۾ اعليٰ پايه جون رباعيون چيون آهن جن ۾ صوفيانه فڪر کان زياده آزاد خياليءَ جو پرچار آهي.

سال 1068/1658 ۾ جڏهن اورنگزيب پائرن سان خانه جنگيءَ کانپوءِ دهليءَ جي تخت حاصل ڪرڻ ۾ ڪامياب ٿيو ته پهريائين دارا شڪوه کي 1069/1659 ۾ واجب القتل قرار ڏنو ويو ۽ تنهن کان پوءِ 1010/1661 ۾ سرمد کي پڻ سندس نظريات جي ڪري شاهي مسجد دهليءَ جي سامهون قتل ڪيو ويو جتي سندس مزار موجود آهي.

اورنگزيب جيتوڻيڪ شروع کان مذهبي خيالن جو پابند هو پر جن حالتن ۾ ڪيس اقتدار مليو، اهي ڪيس مذهب جي وڌيڪ ويجهو وڃي ويون ۽ هو پنهنجي ذاتي زندگيءَ ۾ هڪ بادشاه کان وڌيڪ عابد ۽ زاهد شخص بنجي ويو. ايتريقدر جو قرآن شريف جي ڪتابت ڪندو هو. همعصر تاريخن مان معلوم ٿئي ٿو ته هو امام غزاليءَ جي ڪتابن احياءُ العلوم ۽ مثنوي مولانا روميءَ جو مطالعو ڪندو هو. مجدد الف ثانيءَ جي پٽ خواجه محمد سعيد جي ساٺس خط وڪتابت "مڪتوبات سعيديه" ۾ موجود آهي، جنهن سان اندازو ٿئي ٿو ته اورنگزيب چشتي ۽ قادري سلسلن جي مقابلي ۾ نقشبندي صوفين سان وڌيڪ قريب هو. ليڪن هو عام طور سڀني صوفين ۽ بزرگن بابت ويساهه رکندو هو. ميان مير سنڌي جنهن سان دارا کي وڏ ۾ وڏ عقيدت هئي ۽ جنهن جي اڳڻ ۾ پنهنجي زال نادره بيگم کي دفن ڪرايو هو، ان جي مقبري جي تڪميل اورنگزيب جي ڏينهن ۾ ٿي. بهرحال اورنگزيب عالمگير جي 1707/ ۾ وفات سان مغل سلطنت جو سونهري دور پنهنجي پڄاڻي تي پهتو.

ٻارهين/ارڙهين صديءَ ۾ دهليءَ جي هڪ علمي خاندان عبدالرحيم جي گهر ۾ 1111/1703 ۾ قطب الدين احمد پيدا ٿيو. جيڪو اڳتي هلي شاهه ولي الله جي لقب سان مشهور ٿيو. هو جوانيءَ ۾ حجاز مقدس ويو ۽ حج ڪرڻ کانپوءِ 1145/1732 ۾ واپس موٽي آيو. حجاز ۾ رهڻ دوران هن حديث جي علم تي زياده ڌيان ڏنو. هن سال 1176/1762 ۾ وفات ڪئي. شاه ولي الله هڪ وقت عالم، فقيه، صوفي ۽ وڏي ڳالهه ته سياسي شعور رکندڙ ذهن جو مالڪ هو. هن کي هڪ سياسي مفڪر ۽ مصلح جي حيثيت ۾ اورنگزيب کانپوءِ مسلمانن جي زوال پذير حالتن تي سخت ڳڻتي هئي. ويتر انهن حالتن ۾ 1152/1739 ۾ نادر شاه جي حملي ۽ ڦرلٽ مسلمانن جي اقتدار کي وڌيڪ ڪمزور ۽ مرهٽن کي وڌيڪ مضبوط

ڪري ڇڏيو. انهيءَ پس منظر ۾ شاه ولي الله مجبور ٿي احمد شاه ابدالي ۽ ڪي مرهٽن خلاف حملي لاءِ آماده ڪيو. جنهن پاڻي پٽ جي لڙائي ۾ مرهٽن جي چيلهه چهي ڪري وڌي. انهيءَ ڪري مورخ چون ٿا ته جيڪڏهن احمد شاه ابدالي اهو حملو نه ڪري ها ته دهلي مرهٽن جي زير اقتدار اچي وڃي ها.

شاه ولي الله جي تصنيفات جو تعداد پنجاهه کان مٿي آهي جنهن ۾ قرآن، حديث، تفسير، فقه ۽ تصوف جهڙا موضوع شامل آهن. هڪ مجدد، مجتهد ۽ وڏي صوفي جي حيثيت ۾ مجدد الف ثاني ۽ شاه ولي الله جي ڪردار جو تقابلي مطالعو دلچسپيءَ کان خالي نه آهي. شيخ احمد سرهنديءَ جي دور ۾ مسلمانن جو مرڪزي اقتدار اڪبر ۽ جهانگير جهڙن بادشاهن جي مضبوط هٿن ۾ هو جنهن کي بظاهر ڪو خطرو نه هو. البت سرهنديءَ جي نظر ۾ بادشاهن جي مخصوص مذهبي پاليسي سبب اسلام ڪمزور ٿي رهيو هو، جنهنڪري هن جو سمورو زور ايمان ۽ عقيدن جي درستگيءَ طرف هو. شاه ولي الله جي وقت ۾ مسلمانن جي مرڪزي حڪومت ڏانوا ڏول ٿي چڪي هئي ۽ انهن جو دهليءَ تي اقتدار سخت خطري ۾ هو. ٻئي طرف هندستان جو پورو سماج جنهن ۾ هندو مسلمان سڀ شامل هئا سماجي، معاشي ۽ معاشرتي ڏيوالي جو شڪار هئا. انهيءَ ڪري شاه ولي الله جو ڪم گهڻن محاذن وارو هو جنهن ۾ هن جي تجزيي مطابق مغل سلطنت جي زوال جو سبب اقتصادي ۽ انتظامي بدحالي ۽ عوام مٿان ڳرين ۽ اجاين محصولن جو مڙهڻ هو. فڪري لحاظ کان هن وحدت وجود ۽ وحدت شهود جي نظرين کي تطبيق ڏئي هڪ ڪري ڏيکاريو ته جيئن مسلم معاشري ۾ وڌندڙ اختلافن جو خاتمو ٿئي. اهڙيءَ طرح هن شيعه سني اختلافن کي گهٽائڻ لاءِ پڻ اجتهادي نقطئه نظر اختيار ڪيو ته جيئن مسلم معاشري کي سگهارو بنائي سگهجي. تصوف جي تصنيفات ۾ پڻ سڀني سلسلن جي باري ۾ هو تعريفي ڪلمات ادا ڪري ٿو ۽ اختلافات کي نروار ڪرڻ جي بجاءِ سندس تصنيفون انهن جي انفرادي خوبين کي منظر عام تي آڻڻ جي ڪوشش ڪن ٿيون. هن سلسلي ۾ القول الجميل، سطعات ۽ الطاف القدس قابل ذڪر آهن.

ڏهين /سورهين صديءَ ۾ سنڌ جي بزرگ هستين ۾ سرفهرست مخدوم جعفر بوبڪائي جو نالو آهي جيڪو هڪ وڏو عالم، فقيه ۽ صوفي هو. گلزار ابرار جو مصنف غوثي حڪيم عثمان بوبڪائي جي حوالي سان روايت ڪري ٿو ته مخدوم جعفر آخري عمر ۾ صرف احياءُ العلوم، عوارف، فصل الخطاب وغيره جهڙا ڪتاب مطالعو ڪندو هو. ان ڳالهه جي شاهدي سندس تصنيفن، زماني جي ڪتابن، فتوحات ۽ فصوص الحڪم "ارشاد

الصادقين" ۽ مختصر تحرير اقل واعدل ڪلمات مان پڻ ٽئي ٽي. پهرين ڪتاب ۾ احياءُ العلوم جا حوالا آهن ته ٻئي ۾ ابن عربيءَ جي باري ۾ مختصر عارفانه ۽ محاڪمانه راءِ جو اظهار ڪيو ويو آهي.

ڏهين صديءَ سنڌ جي ٻي وڏي شخصيت مخدوم نوح (998/1590 هالن واري جي آهي مخدوم نوح جي نسب جو سلسلو ابو نجيب سهروردیءَ کان ٽيندو متي حضرت ابوبڪر صديق سان وڃي ملي ٿو مخدوم نوح پڻ مخدوم جعفر جي علمي مرتبي جو اعتراف ڪيو آهي. مخدوم نوح جي علمي شهرت جو سبب سندس غير معمولي قرآن فهمي هئي، ايتريقدر جو هو حروف مقطعات تي به روشني وجهي ٿو. ان جو ثبوت قرآن شريف جو فارسي زبان ۾ اهو ترجمو آهي جيڪو سندس خاص مريد بهاءُ الدين گودڙي لکي پورو ڪيو. تصوف جي علمي روايت ۾ مخدوم نوح جي خاندان جو ڪارنامو سندس پوٽي مخدوم فتح محمد جي ضخيم تصنيف "رسالہ فتحيہ" آهي جيڪو هن 1019 / 1610 ۾ تصنيف ڪيو. جنهن ۾ هو اسلامي دنيا جي وڏن صوفين غزالي، قشيري، عطار، ابن عربي، عين القضاة همداني، محمود شبستري وغيره جي ڪتابن جو استفادو ڪندي نظر اچي ٿو. هو پاڻ فارسيءَ جو شاعر به آهي ۽ ڪٿي ڪٿي پنهنجا شعر به آڻي ٿو. مجموعي طور پوري ڪتاب ۾ توحيد وجوديءَ کي خالص علمي انداز ۾ پيش ڪيو ويو آهي جهن جي لاءِ وڏن وڏن صوفين جا اقوال آندا آهن. هن ڪتاب جي پوري هڪ باب ۾ مخدوم نوح جا مناقب ۽ ڪرامتون بيان ٿيل آهن.

مخدوم نوح جي باري ۾ سڀ کان پهريون 'حديقة الاوليا'جي مصنف سيد عبدالقادر ذڪر ڪيو، جنهن اهو ڪتاب 1016 يعني مخدوم نوح جي وفات کان فقط ارڙنهن ورهيہ پوءِ لکي پورو ڪيو. گويا هو مخدوم نوح جو همعصر هو. انهيءَ ڪتاب ۾ هن سنڌ جي ايڪيتاليهن صوفي بزرگن ۽ درويشن جو ذڪر ڪيو آهي. سنڌ ۾ تذڪره نويسي جي لحاظ کان اها اهم ترين ۽ اولين تصنيف شمار ٿئي ٽي. تذڪري جي شروعات هو شيخ بهاءُ الدين ذڪريا ملتاني سان ڪري ٿو جنهن مان سندس مقصد اهو ڏيکارڻ آهي ته هو سنڌ جو وڏي ۾ وڏو پير آهي. ٻيو اهم تذڪرو "دليل الذاڪرين" آهي جيڪو هڪ صدي کان ٻه پوءِ 1106 / 1694 ۾ مرتب ڪيو ويو، جيڪو پڻ بنيادي طور مخدوم نوح جي باري ۾ آهي.

ڏهين /سورهين صدي تصوف جي شاعريءَ جي ابتدا جي حوالي سان نهايت اهم آهي ۽ جيئن متي ذڪر ٿي چڪو هن سلسلي جو پهريون وڏو شاعر قاضي قادن آهي 87 " 958ھ) هن کان پوءِ سنڌيءَ جو ٻيو وڏو صوفي شاعر شاه عبدالڪريم بلڙيءَ (944/1538-1032/1623)

وارو آهي، جنهن جي شاعري سندس ملفوظات "بيان العارفين" ۾ ڏنل آهي. اهو ڪتاب سندس مريد رضا بن عبدالواسع شاه ڪريم جي وفات کان فقط ڇهه سال پوءِ لکي مڪمل ڪيو. وڏي ڳالهه ته قاضي قادن جا ست بيت به شاه ڪريم جي روايت ڪري محفوظ رهجي ويا، جيڪي هن پاڻ مختلف موقعن تي پڙهيا ۽ ان ڪري ملفوظات ۾ ائين نقل ٿي ويا. قاضي قادن جا ڪجهه بيا بيت سال 1978ع ۾ هريانا صوبي ۾ ديوناگريءَ ۾ لکيل سنتون کي واٽي ۾ مليا آهن، جيڪي سال 1999 ۾ ڊاڪٽر بلوچ جي تحقيق سان "قاضي قادن جو رسالو" تحت سنڌ الاجي طرفان شايع ٿيا آهن.

قاضي قادن جي شاعريءَ مان معلوم ٿئي ٿو ته هو سنڌ ۾ وجودي فڪر جو پهريون نمائنده شاعر آهي. سندس بيتن ۾ وحدت ۽ ڪثرت، معرفت ۽ طريقت جو ذڪر آهي. ليڪن شاه ڪريم جنهن قاضي قادن جي بيتن ۾ سمايل ذڪر تي پورو غور ڪيو هو، تنهن وڌيڪ متوازن ۽ حقيقت جي رنگ ۾ پريل شاعري ڪئي آهي. جيئن اسان بيان العارفين جي مقدمي ۾ ان طرف اشارو ڪيو آهي.

يارهين/سترهين صدي سنڌ ۾ شاه لطف الله قادري (وفات 1090 /1679) نهايت اهم صوفي شاعر آهي جنهن جو ڪلام علمي ۽ فڪري لحاظ کان گهڻو مٿي آهي. هو بنيادي طور عالم ۽ عارف هو، جنهن شاعريءَ کي جاڻي واڻي ان مقصد تحت اختيار ڪيو ته جيئن سلوڪ ۽ معرفت جا نڪتا ۽ راز موثر نموني ۾ عوام تائين پهچائي سگهجن. هو عام فهم تشبيهن ذريعي "ذات ۽ صفت"، "وحدت" ۽ "ڪثرت"، نفي ۽ اثبات جهڙن گوڙهن مسئلن جي سمجهاڻي ڏئي ٿو. هن پهريون دفعو جوڳي کان سواءِ، ڪاپڙي، سامي، سنياسي. آديسي، ويراڳي ۽ نانگا جهڙا الفاظ عارفن لاءِ استعاري طور ڪم آندا. اهڙيءَ طرح هن پنهنجي بيتن ۾ وڏن صوفين جا ڪيترا عربي اقوال تضمين طور آندا، جن ۾ خاص طور ابن عربيءَ جو فتوحات مڪيه ۾ آندل قول "سبحان من اظهر الاشياءَ وهو عينها، قابل ذڪر آهي، جنهن سان معلوم ٿئي ٿو ته هو ابن عربيءَ جي توحيد وجودي يا عينيت واري فڪر جو وڏو شارح هو، جيڪا ڳالهه سندس ڪيترن بيتن مان پڻ عيان ٿئي ٿي. لطف الله قادري فارسي زبان ۾ خالص تصوف جي موضوع تي به فارسي ڪتاب "تحفة السالڪين" ۽ "منهاج المعرفة" پڻ تصنيف ڪيا، انهن مان پهريون ڪتاب ناپيد آهي. البت بيو ڪتاب قلمي صورت ۾ موجود آهي. تصوف جي باري ۾ سنڌ ۾ لکيل هي هڪ نهايت معياري تصنيف آهي.

يارهين /سترهين صدي سنڌ ۾ شاه عنايت رضوي (وفات 1133 / 1721) جي شاعري پڻ صوفيانہ ادب ۾ اهميت واري آهي. رضوي خاندان جو شجرو ڪيترن واسطن سان سيد محمد مڪي (وفات 644 / 1246) سان ملي ٿو جيڪو پاڻ شيخ شهاب الدين سهرورديءَ جو نياڻو هو. انهيءَ نسبت سان اهو خاندان سهروردي سلسلي سان وابسته هو. ليڪن شاه عنايت رضويءَ جو پيءُ شاه نصردين شاه خير دين قادري (وفات 1027-1618) جو مريد ٿيو. جيڪو شيخ عبدالقادر جيلانيءَ جي پنجين پيڑهيءَ مان هو ۽ سنڌ ۾ اچڻ کان پوءِ مخدوم نوح جي صحبت اختيار ڪيائين. شاه عنايت جي شاعريءَ ۾ ملتان جي سهروردي پيرن توڙي پنهنجي مرشد شاه خير دين سان عقيدت وارا ڪيترا بيت ملن ٿا. شاه عنايت جي شاعري سنڌ ۾ صوفيانہ شاعريءَ جي اهم ڪڙي آهي ۽ سندس متقدمين ۾ شاه لطف الله قادري، شاه عبدالڪريم بلڙيءَ وارو ۽ قاضي قادن آهن تہ ڪانئس پوءِ بلڪ سندس ننڍو معاصر شاه عبداللطيف پڻائي آهي جنهن جي شاعري ۾ سنڌ جي صوفيانہ روايت علمي توڙي فڪري لحاظ کان پنهنجي پوري عروج تي نظر اچي ٿي.

ٻارهين /ارڙهين صدي سنڌ جي تاريخ ۾ تصوف جي لحاظ کان سڀ کان وڌيڪ اهميت واري آهي جنهن ۾ سهروردي، قادري ۽ نقشبندي سلسلا پنهنجي عروج تي نظر اچن ٿا. وڏي ڳالهہ تہ ارڙهين صديءَ جي شروع

۾ اورنگزيب جي وفات سان سنڌ ۾ مغلن جو اقتدار ختم ٿيڻ لڳو جنهن جي نتيجي ۾ ڪلهوڙن جو اثر رسوخ وڌڻ لڳو جيڪي پاڻ سهروردي طريقي سان وابسته هئا. بلڪ ڪلهوڙن جو جدامجد ميان آدم شاه ڪلهوڙو بن واسطن سان ميران محمد جونپوريءَ جو مريد هو. ميان نور محمد ڪلهوڙو پنهنجي ڪتاب 'منشور الوصيت' ۾ انهيءَ ڳالهہ جي وضاحت ڪري ٿو تہ سندن خاندان جو طريقو سهروردي ۽ ميران محمد سندن پير مرشد آهي جنهن جو طريقو پڻ سهروردي هو.

ڪلهوڙن جو دور يا ارڙهين صدي عيسوي سنڌ ۾ علم ادب جي عروج جو زمانو شمار ڪيو ويو آهي. سنڌي ٻوليءَ جو عظيم شاعر ۽ صوفي شاه عبداللطيف (1102/1690 ۽ 1165/1752) پڻ هن عرصي ۾ ٿي گذريو. ارڙهين صديءَ جي شروع ۾ هملٽن نالي يورپي واپار سانگي ڏٺي آيو هو. هن جو چوڻ آهي تہ ان وقت صرف ڏٺي شهر ۾ چار سئو کان مٿي مدرسا هئا.

اهو دور سنڌ ۾ علمي لحاظ کان پڻ اعليٰ مقام رکي ٿو جنهن ۾ هڪ طرف مخدوم محمد معين ٺٽوي وفات (1161/1747) مخدوم ضياءُ الدين (وفات 1171/1757) مخدوم عبدالله (وفات 1175/1761) مخدوم محمد هاشم ٺٽوي (1174/1760) مخدوم ابوالحسن ڏاهري (وفات 1161/1747) مخدوم عبدالواحد سيوستاني (وفات ۱۲۲۴ هـ /۱۸۰۹ع) محمد حيات سنڌي (وفات 1163/1749)، شاه فقير الله علوي (وفات 1181/1767) ۽ خواجه محمد زمان لواريءَ واري جهڙا عالم ۽ فاضل موجود هئا تہ ٻئي طرف فارسي زبان جا نثر نويس ۽ شاعر جهڙوڪ مولوي محمد صادق، ميرنجم الدين عزلت (وفات 1160 / 1747) محسن ٺٽوي (وفات 1163 / 1750)، محمد پناهہ رجا ۽ ميرعلي شير قانع (وفات 1203 / 1790) پڻ هن دور ۾ ٿي گذريا. ميرعلي شير قانع هن دور جو وڏو نثر نويس ۽ شاعر هو جنهن تاريخ، تصوف ۽ تذڪره نويسيءَ ۾ چاليهن کان وڌيڪ تصنيفون ڇڏيون آهن. (1538 " 1623)

ميرعلي شير جو جدا مجد شڪر الله شيرازي (سن 927/1520) ۾ شاه بيگ ارغون جي چوٽ تي سنڌ ۾ آيو. قاضي نورالله شستري مجالس المومنين ۾ هن کي شيعو ڄاڻائي ٿو، پر ميرعلي شير اهل بيت سان غير معمولي محبت ۽ عقيدت جو اظهار ڪرڻ سان گڏ پاڻ کي نقشبندي سلسلي سان وابستہ ڄاڻائي ٿو ۽ شيخ عبدالاحد جو مريد چورائي ٿو جيڪو چئن واسطن سان مجدد الف ثانيءَ جو مريد آهي. قانع جي تصنيفات ۾ تاريخ، تصوف ۽ تذڪره نويسي کي خاص اهميت آهي ۽ انهن ۾ تحفتہ الڪرام، معيار سالڪان طريقت، طومار سلاسل گزيده ۽ مثنوي ختم السلوڪ خاص طور قابل ذڪر آهن.

شاه عبداللطيف جو خاندان سندس پڙ ڏاڏي شاه عبدالڪريم کان وٺي سنڌ ۾ علمي ۽ روحاني حيثيت جو حامل هو جنهن جو تعلق قادري طريقي سان هو. شاه لطيف جي تربيت سندس والد شاه حبيب ڪئي. جيئن شاه لطيف جي شاعريءَ مان ظاهر ٿئي ٿو تہ هو اسلامي تصوف جي اعليٰ علمي ۽ فڪري روايت کان چڱيءَ ريت واقف هو ۽ ان جو وڏي ۾ وڏو ماخذ مثنوي مولانا رومي هر وقت پاڻ سان گڏ رکندو هو. ان کانسواءِ جيئن مشهور روايت آهي تہ هو قرآن پاڪ ۽ شاه عبدالڪريم جي ملفوظات جنهن ۾ شاه ڪريم جي پنهنجن سنڌي بيتن کان سواءِ قاضي قادن جا سنڌي بيت پڻ شامل آهن، هر وقت سندس آڏو هوندا هئا. اهڙيءَ طرح هو پنهنجي وقت جي عالمن ۽ عارفن سان پڻ واسطو رکندو هو جنهن ۾ خاص طور قابل ذڪر مخدوم معين ٺٽوي آهي جنهن کي ابن عربيءَ

جي فڪر سان خاص لڳاءُ هو. مخدوم معين جي تصنيفات جو ڳاڙيتو اٽڪل هڪ سؤ کان مٿي آهي.

انهيءَ پس منظر ۾ جتي شاه لطيف کي شاعري ورثي ۾ ملي هئي ۽ قدرت کيس اعليٰ شعور سان نوازيو هو ۽ سندس فڪر جا سر چشما آفاقي ۽ ابدي قدرن جا حامل هئا، تنهنڪري سندس شاعريءَ ۾ به اهي خوبيون ۽ خاصيتون آهن، جن کيس سنڌ بلڪ دنيا جو هڪ عظيم صوفي شاعر ثابت ڪيو. جيتوڻيڪ سندس شاعريءَ ۾ روميءَ جي فڪر جو پڙاڏو ڇڪيءَ ريت محسوس ٿئي ٿو، ليڪن سندس ڪمال اهو آهي ته هو تصوف جي اڪثر فني اصطلاحن کان پاسو ڪري ٿو ۽ سنڌ جي نيم تاريخي داستانن ۽ لوڪ روايتن جو سهارو وٺي تمثيلي انداز اختيار ڪري ٿو. اهو ئي سبب آهي ته سندس شاعري عوام توڙي خواص ۾ يڪسان مقبول آهي ۽ هر هڪ پنهنجي ذهني سطح مطابق ان مان حظ حاصل ڪري ٿو، اها ئي ڳالهه آهي جيڪا دنيا جي سڀني وڏن شاعرن سان لاڳو ٿئي ٿي ۽ ان ڪري شاه لطيف صوفي فڪر جي نمائندي هجڻ جي باوجود هڪ وڏو شاعر به آهي.

شاه لطيف جي عوامي مقبوليت جو ٻيو وڏو سبب سندس شاعريءَ سان گڏ سماع يا راڳ جي روايت آهي جنهن جو بنياد هن پاڻ پنهنجي زندگيءَ ۾ وڌو. هڪ لحاظ کان ڏسجي ته سماع به ڪيس ورثي ۾ مليو هو، چو ته شاه ڪريم پاڻ سماع ڪندو هو، جيئن بيان العارفين مان ظاهر آهي. اهڙيءَ طرح عظيم صوفي شاعر مولانا رومي پڻ سماع جو دلداده هو جنهن جي سماع جي روايت پڻ اڄ تائين زنده آهي. انهيءَ صورتحال ۾ شاه لطيف پڻ هڪ خاص قسم جي راڳ جي روايت جي شروعات ڪئي، جنهن ۾ اڪثر سندس فقير حصو وٺندا هئا ۽ اهي سندس يا ٻين صوفي شاعرن جو ڪلام انهيءَ انداز سان ڳائيندا هئا. شاه لطيف هڪ قادري صوفيءَ جي باوجود راڳ کي پنهنجي شاعريءَ سان ايترو لازم ملزوم ڪري ڇڏيو جو اهو صدين جي سفر کان پوءِ اڄ ڏينهن تائين جاري ۽ ساري آهي. ياد رهي ته سنڌ هند جي صوفي سلسلن ۾ صرف چشتي سلسلي جا بزرگ سماع ٻڌندا هئا يا ان ۾ حصو وٺندا هئا. ليڪن سهروردي، قادري ۽ نقشبندي اڪثر ان جي خلاف هئا، تاهم انهن مان ڪي انفرادي طور سماع جا قائل هئا.

سنڌ ۾ نقشبندي سلسلي بابت پهريون حوالو ارغونن جي دور حڪومت ۾ ملي ٿو. ان جو ٻيو ڪهڙو سبب ٿي سگهي ٿو ته ارغون وچ ايشيا کان سنڌ ۾ آيا هئا ۽ انهيءَ زماني ۾ وچ ايشيا ۾ نقشبندي سلسلو عروج تي هو. تحفة الڪرام جي روايت موجب خواجه ڪمال الدين ۽

خواجہ شهاب الدين جيكي مشهور نقشبندي صوفي خواجہ عبيدالله احرار (وفات 896/1490) جي اولاد مان هئا. ٽئي ۾ آيا جتي سندن مدد معاش جو جوڳو بندوبست ڪيو ويو. شيخ احمد سرهنديءَ جي اوائلي مريدن مان شيخ موسيٰ ۽ ان جي پٽ شيخ اسحاق جو تعلق سيوهڻ سان هو. انهن ٻنهي جا نالا مڪتوبات امام رباني ۾ ملن ٿا.

سنڌ مان جيڪو بزرگ سڌو سنئون مجددي نقشبندي سلسلي سان وابستہ ٿيو، اهو مخدوم آدم ٽٽوي هو جيڪو مجدد الف ثانيءَ جي پٽ خواجہ محمد معصوم جو سرهند ۾ وڃي مريد ٿيو ۽ اتي ڪجهہ سال رهي پيو. مخدوم پاڻ ٻہ وڏو عالم هو جنهن جو ثبوت اهي چار خط آهن جيڪي خواجہ معصوم ڏانهس فارسيءَ ۽ عربيءَ ۾ لکيا ۽ اهي مڪتوبات معصوميہ ۾ درج آهن. مخدوم آدم جي جيئري خواجہ معصوم (1079 / 1668) ۾ وفات ڪئي جنهن ڪري هو وري وڃي سندس پٽ خواجہ سيف الدين جي بيعت ڪري آيو.

مخدوم آدم جڏهن ٽٽي ۾ رهڻ لڳو تہ مخدوم ابو القاسم جنهن جو خاندان تعلق سهروردي سلسلي سان هو ڏانهس رجوع ٿيو. مخدوم آدم ڪيس سرهند وڃڻ جو مشورو ڏنو. انهيءَ هدايت موجب هو سرهند ويو جتي خواجہ سيف الدين جو مريد ٿيو. جنهن ڪيس "نور حق" جي لقب سان نوازيو. مخدوم ابوالقاسم سال 1138 /1725 ۾ وفات ڪئي. مخدوم ابو القاسم جي روحاني فيض سبب نقشبندي سلسلي ۾ سنڌ جا وڏا وڏا عالم بيعت ٿيا. جن ۾ سر فهرست مخدوم معين ٽٽوي آهي جيڪو عربي ۽ فارسيءَ ۾ ڪيترن ڪتابن جو مصنف آهي ۽ شاعريءَ سان بہ ڪيس شغف هو.

ليڪن خاص ڳالهہ اها تہ هو نقشبندي هوندي بہ توحيد وجودي يعني وحدت الوجود جو قائل هو ۽ ابن عربيءَ جي فڪر کان گهڻو متاثر هو. مخدوم معين هندوستان جي وڏي عالم ۽ صوفي شاه ولي الله سان خط وڪتابت ڪئي. شاه ولي الله جا ڏانهس لکيل خط "تفهيمات الهيہ" ۾ موجود آهن. مخدوم معين سان وري شاه عبداللطيف ڀٽائي جو تمام گهرو رستو هو بلڪ هو سندس علمي مرتبي جو قائل هو. هڪ دفعي اويسي طريقي بابت خط لکي ڪائنس تفصيل معلوم ڪيائين جنهن جي جواب ۾ مخدوم معين هڪ طويل جواب ڏياري موڪليس جيڪو "رسالہ اويسيہ" جي صورت ۾ موجود آهي.مخدوم معين سماع جو بہ شائق هو ۽ مشهور روايت موجب /سندس لاڏاڻو بہ سماع جي هڪ اهڙي محفل ۾ ٿيو جنهن ۾ شاه لطيف پاڻ شريڪ هو. هن سال 1161 /1748 ۾ وفات ڪئي. ٽٽي ۾ مخدوم ابوالقاسم ۽ مخدوم معين جون قبرون گڏ آهن.

مخدوم محمد هاشم ٹٽوي (وفات 1174/1761) جيڪو ارڙهين صدي سنڌ جو وڏي ۾ وڏو عالم، مجتهد ۽ مفتي هو، سو پڻ مخدوم ابوالقاسم سان عقيدت رکندو هو. تاهم هو حجاز کان واپسيءَ بعد سورت ۾ مقيم سعيد الله سورتيءَ جي هٿ تي بيعت ڪري قادري طريقي ۾ داخل ٿيو هو. مخدوم محمد هاشم جي تصنيفات جو تعداد ٽن سون کان مٿي آهي جنهن ۾ وقت جا سڀ مروج علوم شامل آهن، پر انهن ۾ ڪي موضوع اهڙا آهن جن تي ڪائنس اڳ ڪنهن به قلم نه کنيو آهي. مخدوم صاحب کان پوءِ سندس پوٽي محمد ابراهيم بن عبداللطيف 'هداية المريدين' نالي ڪتاب سال 1206 ۾ تصوف جي نقشبندي طريقي بابت لکيو.

ارڙهين صديءَ جو ٻيو وڏو عالم ۽ صوفي ابوالحسن ڏاهري (وفات 1181/1767) نقشبندي آهي جيڪو موجوده نوابشاه جي ڀر سان هڪ ڳوٺ ۾ ڄائو. علم جي طلب کيس احمدآباد وٽي وئي جتي هو عبدالرسول صديقي نقشبنديءَ جو مريد ٿيو. جيڪو پاڻ خواجه معصوم سرهنديءَ جي خليفي شاه فتح الله جو فيض يافته هو. ابوالحسن کي فارسي نثر ۽ نظم ۾ يڪسان دسترس حاصل هئي. فارسي مثنويءَ ۾ سندس هڪ مختصر رسالو 'ڪڇڪول نامه' ڇپيل آهي جنهن ۾ هن عقلي ۽ نقلي دليلن سان صوفين جي عقيدن ۽ اصطلاحن جي نهايت وٺندڙ سمجهاڻي ڏني آهي. ليڪن سندس اصل شاهڪار تصنيف 'ينابيع الحياة الابدية في طريق طلاب النقشبدية'، يعني نقشبندي طريقي جي طالبن لاءِ ابدي حياتي جا سرچشما آهي. اها نهايت ضخيم تاليف آهي جنهن ۾ ڪل اٺويهه باب آهن ۽ انهن ۾ ڪل 108 فصل آهن. هن ڪتاب ۾ هو لفظ صوفي جي اشتقاق کان شروع ڪري ٿو. ان کان پوءِ صوفين جي اصطلاحن، حال ۽ مقام ۽ مختلف مقامات جي سمجهاڻي عقل ۽ روح، محبت ۽ عشق، معرفت ۽ حقيقت مڪاشفات ۽ مشاهدات، سمهڻ ۽ جاڳڻ جا آداب ۽ اطوار ويندي صوفين جي شطحيات بابت تفصيلي روشني وجهي ٿو. مطلب ته تصوف بابت اهو هڪ قسم جو انسائيڪلو پيڊيا يا جامع تصنيف آهي جنهن جو مقابلو امام غزاليءَ جي جڳ مشهور تصنيف "احياءِ علوم الدين" سان ڪري سگهجي ٿو.

ارڙهين صديءَ جو هڪ ٻيو وڏو نامور نقشبندي صوفي فقير الله علوي، آهي جيڪو اصل ۾ افغانستان جي علائقي روتاس ۾ پيدا ٿيو سال 1100/1688 ۽ سال 1150/1737 ۾ شڪارپور ۾ اچي مقيم ٿيو. وقت جي حاڪمن سان سندس وڏا تعلقات هئا جن جي شاهدي سندس مڪتوبات مان ملي ٿي. اهڙيءَ طرح وقت جي صوفين ۽ مشاهير عالمن سان به سندس خط وڪتابت هئي جنهن ۾ مخدوم معين ٽٽوي به شامل آهي. فقير الله پهرين محمد مسعود

پشاوري جيڪو نقشبندي طريقي جو بزرگ هو تنهن جي بيعت ڪئي. فقيرالله علوي عربي ۽ فارسيءَ ۾ ڪيتريون تصنيفون ڇڏيون آهن جن مان 'طريق الارشاد' فارسيءَ ۾ نقشبندي سلسلي بابت فڪري لحاظ کان نهايت اهم تصنيف آهي. جيئن ته هو ابن عربيءَ جي وجودي فڪر کان چڱيءَ ريت واقف هو، تنهنڪري سندس فڪر جي ڳوڙهائي ملي ٿي. ابن عربيءَ جي فتوحات مڪيہ کان متاثر ٿي هن پنهنجي ڪتاب جو نالو الفتوحات الغيبية في شرح عقائد الصوفيہ رکيو جيڪو 1181/1767 ۾ مڪمل ڪيو. اهو دراصل هڪ ننڍي رسالي "عقائد الصوفيہ" جي شرح آهي. فقير الله سال 1195/1781 ۾ شڪارپور ۾ وفات ڪئي.

جيئن مٿن ذڪر ٿي چڪو ته سنڌ ۾ نقشبندي سلسلي جي باقاعدي شروعات مخدوم آدم ٺٽوي کان ٿي. ان جي اولاد مان سندس پٽ شيخ محمد اشرف ۽ پوءِ وري ان جي پٽ يعني مخدوم آدم جي پوٽي ابوالمساڪين نقشبندي سلسلي جو نالو وڏيڪ روشن ڪيو. دراصل ابوالمساڪين جي تربيت سندس پيءُ کان علاوه مخدوم ابوالقاسم ٺٽويءَ جي هٿن ۾ ٿي. بلڪ ابوالقاسم جي وفات کان پوءِ هو سرهند پڻ ويو جتي ان وقت جي گادي نشين خواجہ محمد ذڪي الله کان بيعت ٿيو. ابوالمساڪين سال 1149/1736 ۾ ٺٽي ۾ وفات ڪئي.

خواجہ ابوالمساڪين جي فيض يافتہ مريدن مان وري محمد زمان لواري واري (1125/1713-1188/1775) وڏي شهرت ماڻي. سندس والد عبداللطيف سهروردي سلسلو ڇڏي نقشبندي طريقي سان وابستہ ٿيو هو. محمد زمان ٺٽي ۾ محمد صادق نقشبنديءَ وٽان تعليم حاصل ڪئي جيڪو وري مخدوم آدم ٺٽويءَ جي فرزند محمد اشرف جو نياڻو هو. هو ٺٽي ۾ ئي خواجہ ابو المساڪين جي بيعت ڪري نقشبندي طريقي ۾ داخل ٿيو. ڪجهہ وقت ڪانپوءِ ابوالمساڪين پنهنجي ڏاڏي مخدوم آدم ٺٽوي جي قائم ڪيل خانقاه پڻ محمد زمان جي حوالي ڪري پاڻ حجاز مقدس روانو ٿيو جتي 9 ذوالحج 1149 هـ تي سندس وصال ٿيو.

سوانح حيات سلطان الاولياءَ خواجہ محمد زمان ۽ سندس گادي نشين

سنڌ جي عظيم عارف ۽ روحاني پيشوا خواجہ محمد زمان جي ولادت ٢ رمضان المبارڪ ١١٢٥/١٧١٣ تي شيخ عبداللطيف جي گهر ۾ ٿي ۽ اها جڳهہ موجوده لواريءَ کان ٻہ ميل ڏکڻ طرف هئي. سندس نسب ٽيهين پيڑهيءَ ۾ پهرين خليفي حضرت ابوبکر صديق رضي الله عنه سان ملي ٿو. خانداني روايت موجب سندس وڏا عباسي خليفن جي وقت ۾ عربستان کان هجرت ڪري سنڌ ۾ آيا ۽ ٺٽي جي ڀرسان سڪونت اختيار ڪيائون. چون ٿا تہ سومرن جي آخري دور ۾ حالتن جي ناسازگار هجڻ سبب هي خاندان سنڌ ڇڏي ڪڇ طرف هجرت ڪري ويو. ليڪن ساڳئي خاندان مان شيخ عبداللطيف وڏو سال ٩١٠/١٥٠٤ ڌاري موٽي سنڌ آيو. مستند روايت موجب هن خاندان جو پهريائين سهروردي سلسلو هو. ليڪن محمد زمان جو والد عبداللطيف مخدوم آدم نقشبندي ٺٽويءَ جي پٽ شيخ فيض الله جي هٿ تي بيعت ڪري نقشبندي سلسلي ۾ داخل ٿيو.

محمد زمان جي تعليم ۽ تربيت ٺٽي ۾ ٿي ۽ سندس استادن ۾ نمايان نالو محمد صادق نقشبندي جو آهي جيڪو پنهنجي ليکي هڪ عالم فاضل شخص هو ۽ مخدوم آدم نقشبنديءَ جي پٽ محمد اشرف جو نياڻو هو. اهو ساڳيو محمد صادق شاه عبداللطيف جو وڏو معتقد هو. محمد زمان ايا ننديِ وهيءَ ۾ هو تہ شيخ محمد عرف ابوالمساڪين جيڪو مخدوم آدم نقشبنديءَ جو پوٽو ۽ سنڌ ۾ نقشبندي طريقي جو اڳواڻ هو. ان جي بابرڪت صحبت هيٺ نقشبندي طريقي ۾ داخل ٿيو. ڪجهہ وقت کان پوءِ خواجہ ابوالمساڪين نوجوان محمد زمان کي پنهنجي خانداني مسند حوالي ڪري پاڻ حرمين جي زيارت لاءِ روانو ٿيو. چون ٿا تہ ان وقت محمد زمان جي عمر فقط چوويهہ سال هئي. خواجہ ابوالمساڪين حرمين ۾ رهائش دوران، محمد زمان ڏانهن خط لکي سندس رهنمائي ڪندو رهيو. اهي خط، فردوس العارفين ۾ محفوظ آهن. جيڪو خواجہ محمد زمان جي هڪ معتقد مير بلوچ خان ١٢٠١هـ يعني پنهنجي مرشد جي وفات کان رڳو ٻارهن سال پوءِ مرتب ڪيو. فردوس العارفين جي لکڻ موجب ٻن سالن بعد خواجہ ابوالمساڪين موٽي ٺٽي آيو. پر ڪجهہ وقت کان پوءِ اهل عيال سميت هميشہ لاءِ حرمين

شريفين روانو ٿي ويو. جتي ۹ ذوالحج ۱۱۴۹ ۾ وفات ڪيائين ۽ ڪيس جنت المعليٰ ۾ دفن ڪيو ويو. فردوس العارفين واري لڪيو آهي ته خواجہ ابوالمساڪين حرمين شريف ۾ رهڻ دوران محمد زمان کي پنهنجي خلافت ۽ شريعت طريقت ۾ بيعت ڪرڻ لاءِ هيئين نموني ۾ اجازت لکي موڪلي:

يقول الشيخ محمد: لما كان الاخ فى الله محمد زمان سلك فى الارادة وصحب المسكين صحبة كثيرة اجزته بتعليم الطريقة و شرط الاجازة الاستقامة على الشريعة والطريقة.

ترجمو: شيخ محمد چوي ٿو. جيئن ته الله جي راهہ ۾ ياءُ محمد زمان مريديءَ جي لڙهيءَ ۾ شامل ٿيو آهي ۽ هن مسڪين جي صحبت ۾ گڇ وقت گهاريو اٿس. انهيءَ ڪري کيس طريقت جي تعليم جِي اجازت ڏني. ۽ انهيءَ اجازي جو شرط هي آهي ته شريعت ۽ طريقت تي محڪم رهندو.

فردوس العارفين ۾ خواجہ ابوالمساڪين جا حرمين شريفين مان لکيل پنج خط محفوظ آهن هڪ خط ۾ محمد زمان سان محبت جو اظهار ڪندي لکن ٿا.

الله سندس خواهشون پوريون ڪري. طريقت جا ياءُ سهڻي راه جا رفيق صاحب ڪمال ميان محمد زمان ڪيترو عرصو ٿي ويو آهي ۽ ڪيتري وٽي پئجي وئي آهي جو هن نيڪ عادتن واري دوست جي طرفان ڪا خبر نہ ملي آهي. ظاهر آهي ته جدائي ۽ بي رخي اختيار ڪئي اٿائين.

هرکه عاشق شد اگرچه نازنين عالم است
ناز کی کے راست آید بار می باید کشید

معنيٰ: جيڪو عاشق ٿئي ٿو پوءِ توڙي جو اهو ڪيترو بہ جهان ۾ حسين هجي. هن کي نازڪ ٽيڻ نہ گهرجي. بلڪ هن کي بارڪٽڻو پوندو.

هيءَ درويش توهان جي باري ۾ سوچي رهيو هو ته ڪي معاملا جيڪي ڪنهن بنده نوازي سبب هن بيڪار بدڪردار متعلق آهن. توهان کي ٻڌائي ڇڏي ها. توهان جي ڪناره ڪشي هرگز نٿي سونهي ڇوتہ اهو سڀ سوڻ ڪونہ ٿيو. پر چوندا آهن:

هر کس مصلحت خويش نکو ميداند

يعني هر ڪو پنهنجي مصلحت بهتر ڄاڻي ٿو.

مطلب ته جيئن چيو اٿن:

اندکی پیش تو گفتم غم دل، ترسیدم که دل آزرده سوی ورنه سخن بیار است

معني: تنهنجي آڏو ٿورڙو دل جو غم بيان ڪيو اٿم. پئو اٿم ته ڪٿي تنهنجي دل کي رنج نه رسي. ورنہ ڳالهيون ته گهڻيون آهن.

چئي نٿو سگهجي ته خواجہ ابوالمساڪين جي حرمين شريفين مستقل هجرت کان پوءِ محمد زمان ٿٽي ۾ ڪيترو وقت ترسيو، چوته فردوس العارفين جي روايت موجب ٿٽي ۾ سندن ڪيترا حاسد پيدا ٿي چڪا هئا، جن ۾ ٿٽي جا ڪي اثر و رسوخ وارا مشائخ يا درگاهن وارا ڏانهس خلق جي رجوعات ڏسي حسد واري روش اختيار ڪئي هئي. بهرحال ايترو پڪ سان چئي سگهجي ٿو ته اڃا سندن والد حال حيات هو، جو ٿٽو ڇڏي اچي پنهنجو اصلوڪو اباڻو ماڳ لواري وسايائون جتي سندن والد ۱۱۴۹ھ ۾ وفات ڪئي. پر چون ٿا ڪجهہ عرصي بعد ان ماڳ جو پاڻي ڪارو ٿي ويو جنهنڪري ڪجهہ فاصلي تي نئون ڳوٺ اچي ٻڌايائون ۽ ان جو نالو بہ لواري رکيائون. نئين لواريءَ کي آباد ڪرڻ جو سال ۱۷۳۷/۱۱۵۰ ٻڌايو وڃي ٿو.

لواريءَ ۾ رهائش دوران اڪثر پاڻ استغراق ۽ محويت، مجاهدي ۽ مراقبي جي ڪيفيت ۾ گذارينداهئا. اهوئي زمانو هو جڏهن خلق جي رجوعات ۾ پڻ اضافو ٿيڻ لڳو ۽ سندن نالو سنڌ کان ٻاهر خاص طور ڪچ پڇ جي ايراضيءَ تائين پهتو. مير علي شير قانع سنڌ جو مشهور مورخ ۽ خواجہ محمد زمان جو همعصر پنهنجي مشهور تصنيف 'تحفتہ الڪرام' جيڪو هن ۱۱۸۰ھ ڌاري لکڻ شروع ڪيو ان ۾ لکي ٿو.

"ميان محمد زمان اڄ ڪالهہ جو مرشد ۽ ميان ابوالقاسم ۽ ميان محمد نقشبندي (ابوالمساڪين) جي مريدن مان آهي ڏاڍو هدايت وارو آهي. نقشبندي سلسلي جي مريدن جو مرجع ۽ وڏين ڪرامتن جو صاحب آهي. هن وقت بدين جي ويجهو لواريءَ جي ڳوٺ ۾ رهي ٿو. هڪ دنيا کي فيض جي درياهہ مان سيراب ڪري رهيو آهي. گهڻن ماڻهن جو اعتقاد آهي تہ هن وقت سندس وجود بينظير آهي. ڪنهن بہ پيدائش نہ هوندي، وٽس عام مهمان خانو هلي ٿو. عجب هي آهي تہ هڪ ٽولو حقيقت کي سمجهڻ کان سواءِ رڳو ظاهر تي مٿس طعنہ زني ۾ مشغول آهي. هنن ڏينهن ۾ الاهيءَ قضا کي پهتو آهي يعني سنہ ۱۱۸۸ھ جي پچاڙيءَ ۾ گذاري ويو آهي."

جيئن مير علي شير قانع لکيو آهي تہ لواريءَ ۾ اقامت کان پوءِ خواجہ محمد زمان جي روحاني فيض جو چرچو گهڻو ڦهلجي ويو. ڊاڪٽر گربخشاڻي جي لکڻ موجب سنڌ جو حڪمران

ميان غلام شاه ڪلهوڙو جيڪو 1170هه، سنڌ جو حڪمران ٿيو ۽ اڳي ئي اهڙن برگزيده شخصيتن جو قدردان هو، سو پڻ ڏانهن متوجه ٿيو ۽ کين لواري ۾ جاگير ڏيڻ جي آڇ ڪيائين، جيڪا پاڻ قبول نه ڪيائون. ميان غلام شاه جي 1186هه، ۾ وفات کان پوءِ ميان سرفراز پاڻ وڏي عقيدت ظاهر ڪئي جو سنڌ جي حڪمراني حاصل ڪرڻ لاءِ هڪ دفعو دعا واسطي حاضر ٿيو هو.

هڪ مشهور روايت موجب جنهن ڏانهن فردوس العارفين جي مصنف مير بلوچ خان پڻ اشارو ڪيو آهي ته شاه عبداللطيف ڀٽائي هڪ دفعي لواري آيو جتي خواجه محمد زمان سان ملاقات ڪيائين، البت شاهه عبداللطيف ۽ خواجه صاحب وچ ۾ جيڪي بيت نقل ڪيا وڃن ٿا اهي ان ۾ ڪونه آهن جيڪي گهڻو پوءِ لکيل تذڪري مرغوب الاحباب واري ڏنا آهن. ياد رهي ته اهو پويون تذڪرو سال 1262هه، ۾ مرتب ڪيو ويو. علامه دائود پوٽي اهي بيت نقل ڪيا آهن ۽ اهو پڻ لکيو اٿس ته شاهه عبداللطيف ان ملاقات کان پوءِ هي بيت چيو هو.

سي مون ڏٺا ماءَ، جنين ڏٺو پرينءَ کي
تنهين سندي ڪاءِ، ڪري نه سگهان ڳالهڙي

فردوس العارفين وارو لکي ٿو ته خواجه صاحب عمر جي پوين سالن ۾ خاص طور 1187هه ۾ گهڻو بيمار رهڻ لڳا، ايتري قدر جو چوڻ لڳا ته هاڻي اسان جي هلڻ جو وقت اچي ويو آهي، انهن ڏهاڙن ۾ ڪڏهن ڪڏهن هي بيت سندن زبان تي هوندو هو.

اوڏڻ اوڏي آءُ، توکي لاکي ڪوٺئو
تان لهي تو مٿاءُ، سندو مٽيءَ مامرو

آخر 4 ذوالقعد 1188/1774 ۾ ڇنڇر ڏينهن هن فاني دنيا کي ڇڏي دارالبقا ڏي راهي ٿيا.

سندس وفات جي قطعه تاريخ بابت ڪيترن شاعرن ۽ عقيدت مندن تاريخون لکيون آهن، فردوس العارفين واري غلام مهتدي شاعر جون هيٺيون قطعو ڏنو آهي.

قطب الاقطاب فرد يزدانی نقش بند است نقش نورانی
شه محمد زمان حبيب خدا مرشد است و مجد ثانی
بود مظهر زنور ذات اله آمده درلباس انسانی
باز خواهش زاصل خويش نمود زانکه اوبود نور سبحانی
ماه ذيعقد را دهارم بود خواست نزع لباس جسمانی

آمده هاتفی زعیب پدید گفت ای شاه جان جانانی
هر دو عالم شده است عرض بتو کن قبول ازیکی که به دانی
گفت اورا جواب دهم تاریخ به ز هذا وصل عریانی
'مهتدا' سائل است بردرتو از حصول مقام عرفانی

هڪ ٻي تاريخ نظر علي بلوچ لکي جنهن جا آخري ٽي بيت هن ريت آهن.

بوقت چاشت چهارم ماه ذی قعد ازین دار فانی شد انتقالش
ندائی خلوت ما باحق آمد چومی بنوشت تاریخ وصالش
علی کو خاك بوس درگداست نظر باشد کند روزی نجاتش

ڪجهه ٻيون تاريخون هن ريت آهن.

ورضي له قولا. 1188

يا محمد زمان شيخ قطب اله. 1188

اهڙي طرح ٻين ڪيترن پڻ تاريخون لکيون جيڪي هتي طوالت سبب پيش نه ٿيون ڪجن.

خواجه محمد زمان جا فيض يافته خليفا ۽ مريد گهٽا ئي ٿيا پر انهن مان هيٺيان زياده مشهور ٿيا.

(۱) عبدالرحيم گرهوڙي
(۲) حاجي ابو طالب اگهمي
(۳) حاجي محمد صالح ڪهرائي
(۴) حافظ هدايت الله
(۵) قاضي احمد دمائي
(۶) شيخ حاجي محمد صالح کهڙائي.

فردوس العارفين جي مرتب مير بلوچ خان متعلق هتي ايترو ٻڌائڻ ضروري آهي ته هو اصل ۾ ميان غلام شاه ڪلهوڙي جي درٻار سان وابسته هو جتي هن خواجه محمد زمان جي روحاني فيض جي هاڪ ٻڌي. آخر سال 1185هـ ۾ يعني خواجه صاحب جي وفات کان ٽي سال اڳ لواريءَ ۾ اچي دست بيعت مريد ٿيو. هن واقعي کي فردوس العارفين ۾ هو وڏي محبت جي رنگ ۾ پيش ڪري ٿو جنهن مان سندس عقيدت جو اظهار ٿئي ٿو. مير بلوچ صاحب طرز اديب ۽ فارسي شاعري ۽ عربيءَ ۾ دسترس رکندڙ هو جنهن جو اظهار هن پنهنجي علمي انداز

واري تحرير ۾ ڪيو آهي جنهن ۾ هن عطار مولانا رومي، حافظ شيرازي، مولانا جاميءَ ۽ ٻين فارسي شاعرن جا شعر نهايت برمهل انداز ۾ آندا آهن. هو لکي ٿو ته انهيءَ ڪتاب لکڻ وقت هن اهو احوال حافظ هدايت الله جيڪو درگاهه جو پراڻو مريد هو ان کان پڇي لکيو آهي. ان کان علاوه هو خواجه گل محمد جيڪو محمد زمان کان پوءِ گادي نشين ٿيو ان کان پڻ ڪيترين روايتون نقل ڪري ٿو، جن کي ڪتاب ۾ آڻي ٿو. مطلب ته اوائلي تذڪري جي حيثيت ۾ اهو گهڻي حد تائين معتبر ماخذ آهي. هو خواجه گل محمد ۽ ان جي ڪتاب الورد المحمدية مان به استفادو ڪري ٿو. هو ٻين نقشبندي بزرگن جي تحريرن کان علاوه مڪتوبات امام رباني‌ءَ جا حوالا پڻ آڻي ٿو.

سلطان الاولياءِ جي رحلت کان پوءِ گادي جي باري ۾ اختلاف برپا ٿيو، ڇاڪاڻ ته سندس نينگر گل محمد جي عمر ان وقت فقط يارنهن سال هئي، يعني هو 1177 ۾ ڄائو هو. ليڪن ٽن ڏينهن بعد اهوئي سندن جانشين ٿيو ۽ عبدالرحيم گرهوڙيءَ سپ کان پهرين هن جي بيعت ڪئي، بلڪ ان کان پوءِ هو ڪجهه وقت لواريءَ ۾ ترسي پيو. غالبا انهيءَ عرصي دوران گرهوڙي پنهنجي نئين مرشد جي شان ۾ فارسي نظم 'ڪل نما' لکيو جيڪو اڄا تائين غير مطبوع آهي. هتي ان جا ڪجهه بند پيش ڪجن ٿا.

ڊاڪٽر بلوچ جي تحقيق مطابق اهو 'ڪل نما' آهي ۽ لفظ ڪُل ان مثنويءَ ۾ ڪيترا پيرا آيو آهي. ليڪن درگاهه لواريءَ وارا ان کي پنهنجي مرشد جي نسبت سان "گل نما" چون ٿا ۽ ڊاڪٽر دائود پوٽي به ان کي ائين لکيو آهي.

دست مشرك كى رسد كل پاك را
خاك را اى نور ايمان خاك را
خاك مسجود است بهر بوئى كل
جز خرابات نباشد جائى مل
گم شده در ذات را پرسيد اين
كوند اند غير كل قانون دين
معنى قرآن ز قرآن پرس وپس
اواز كسى كآتش زده اندر هوس
نقشبندى شو برون شو از نقوش
نقشبند عرش وفرش وبر عروش

عارف آن باشدکه باشد کل شناس
کل به ببیند جمله ببیند بیقیاس
شاه آن باشد که قانع از جهان
باجمال کل نه بیند غیر آن
بوعلی شاه ره ایمانیان
مست روئی کل مطالع لا مکان
متحد جانهاست شیران خدا
صد هزاران حاج درکعبه کجا
مؤمناں معدود لیك ایمان یکی
جسمها محدود جانرا حد یکی

هن مثنويءَ جي هڪ بند ۾ پنهنجي مرشد "گل محمد" جو نالو هن ريت آڻي ٿو:

گل محمد در منازلها تمام
غیر بلبل این چه داند خاص عام

معنيٰ: گل محمد سيئي منزلون پوريون ڪيون آهن، ليڪن بلبل کان سواءِ هن ڳالهه کي ٻيو عام خاص ڄاڻي نه سگهندو.

سموري مثنويءَ ۾ لڳ ڀڳ هڪ سئو مصراعون آهن، پر انهن ۾ وڃ تي ڪيترائي بيت جيئن جو تيئن مثنوي رومیءَ مان ورتل آهن جيڪي اولياءالله جي شان ۾ آهن.

خواجه گل محمد جنهن کي محبوب الصمد، جي لقب سان ياد ڪيو ويجي ٿو ۲۷ ربيع الاخر ۱۲۱۸/۱۸۰۳ ۾ وفات ڪئي. سندس علمي ڪارنامو 'الورد المحمديه' نالي فارسيءَ ۾ اها شرح آهي جيڪا هن فتح الفضل تي لکي. ياد رهي ته ابيات سنڌيءَ وانگر عبدالرحيم گرهوڙي خواجه محمد زمان جي ٤٤٦ مقولن کي عربي ۾ لکيو ۽ انهن جي شرح پڻ عربيءَ ۾ لکيائين. خواجه گل محمد فقط 243 قولن جي شرح جو فارسيءَ ۾ شرح اڃا مَس لکيو ته، سندس وصال ٿي ويو. باقي رهيل قولن جي شرح هڪ فاضل معتقد مير نور علي شاهه لکوي ڪئي جنهن جو نالو (تڪملة الورد المحمدي) رکيائين. فتح الفضل جو اصل عربي متن سنڌ جي ڪيترن ڪتب خانن ۾ محفوظ آهي. التبه 243 قولن جي گرهوڙيءَ جي شرح ۽ ان جي خواجه گل محمد جي ڪيل شرح جو مختصر ترجمو علامه غلام مصطفيٰ قاسميؒ ڪيو جيڪو سال ۱۹۸۸ ۾ ڇپيو.

خواجہ گل محمد کان بعد سندس وڏو پٽ محمد زمان ثاني سندس جانشين ٿيو جنهن کي (غوث العالم) جي لقب سان ياد ڪيو وڃي ٿو. محمد زمان ثاني ۽ حج ڪيا، پهريون دفعو سال 1228 ۾ ٻيو دفعو 1238 ۾. پهرين دفعي جڏهن يمن ۾ مخه بندر تي لٿا تہ شيخ محمد عابد سيوهاڻي سنڌي مدني سندس استقبال ڪيو ۽ متعقدن ۾ شامل ٿيو. شيخ محمد عابد سنڌي حديث جو وڏو عالم هو ۽ سندس تصنيف "طوالع الانوار" ڪيترن جلدن تي مشتمل آهي جيڪا اڃ ڇپيل آهي. محمد زمان ثاني جو انتقال 1247/1830 ۾ ٿيو. مير نظر علي بلوچ مرغوب الاحباب، ۾ سندن مفصل احوال درج ڪيو آهي.

محمد زمان ثانيءَ جي وفات بعد سندس فرزند محمد حسن لقب خواجہ مدني گادي نشين ٿيو. هن پنهنجي زندگيءَ ۾ ڪل ڇهہ حج ڪيا جن جو تفصيلي احوال سندس پٽ خواجہ محمد سعيد 'صقال الضمائر' ڪتاب ۾ ڏنو آهي جيڪو هن 1303هـ ۾ تاليف ڪيو. آخري حج جي ادائگي بعد مديني منوره ۾ 1298 ۾ سندس انتقال ٿيو ۽ ڪيس جنت البقيع ۾ مشهور نقشبندي بزرگ خواجہ محمد پارسا جي پر ۾ دفن ڪيو ويو.

خواجہ محمد سعيد پنهنجي پيءُ خواجہ محمد حسن جي وفات بعد سندس جانشين ٿيو. سندس تصنيف 'صقال الضمائر' مان معلوم ٿئي ٿو تہ هو وڏي علمي شخصيت جو مالڪ هو. عربي ۽ فارسي ۽ سنڌيءَ جو شاعر هو. فارسيءَ ۾ سندس "ديوان سعيد" موجود ٻڌايو وڃي ٿو. اسلامي تصوف جي بنيادي تصنيفات خاص طور ابنِ عربي ۽ مثنوي مولانا رومیءَ سان ڪيس وڏو انس ۽ چاهہ هو. انهيءَ ڪتاب ۾ پنهنجي والد جي فرمائش تي مثنوي رومي جي ابتدائي بيتن جي تشريح ۽ تتبع تي جيڪي شعر لکيائين سي شامل آهن. اهڙي طرح سندس عربي اشعار بہ ان ڪتاب ۾ ملن ٿا. سندس شاعريءَ ۾ عشق رسول خاص موضوع آهي. خواجہ محمد سعيد ڪل ڇهہ حج ڪيا جن مان ٽي پنهنجي والد سان گڏجي ڪيائين. آخري حج اهل و عيال سميت 1323 ۾ ڪيائين جتي 2 محرم الحرام 1324 تي وفات ڪيائين جنهنڪري ڪيس جنت المعلیٰ ۾ دفن ڪيو ويو.

خاندائي روايت موجب خواجہ محمد سعيد جي لاڏاڻي کان پوءِ سندس پٽ احمد زمان جانشين ٿيو. هن لفظ "ڪل" کي جماعت جي نشان طور رواج ڏنو ۽ سندس ڏينهن ۾ "حج لواري" جو متنازع مسئلو اٿي کڙو ٿيو. جنهن جي ڪري پهريون ڀيرو 1938 ۾ حيدرآباد جي ڪليڪٽر لواريءَ ۾ نائين ۽ ڏهين ذوالحج تي ڪنهن بہ قسم جي اجتماع تي بندش وجهي ڇڏي. خواجہ احمد زمان اتڪل اٺ سال ١٣٤١ کان ١٣٤٩ تائين پنجاب جي شهر امرتسر ۾ تبليغ خاطر

قيام ڪيو. سندس ڏينهن ۾ ڊاڪٽر گربخشاڻي پنهنجومشهور ڪتاب 'لواري جا لال' لکيو جنهن جي تقريظ سال ۱۳۵۲ ۾ پاڻ لکياٿون. سندس انتقال ۱۹۳۸/۱۳۵۷ ۾ ٿيو ۽ ڪانئن پوءِ سندس پٽ خواجہ گل حسن گادي نشين ٿيو. پير گل حسن پهرين گهروارئ جي وفات کان پوءِ ٻيون ٽي شاديون ڪيون پر ڪيس ڪوبہ نرينو اولاد نہ ٿيو. سال ۱۹۸۲/۱۴۰۲ ۾ ڪراچيءَ ۾ سندس انتقال ٿيو. وفات کان اڳ هڪ وصيت موجب درگاهہ قاضي احمد دمائي جي ستين جانشين پير فيض محمد کي درگاهہ لواريءَ جو پٽ سجاده نشين مقرر ڪري ويا. پير فيض محمد نقشبنديءَ جو انتقال سال ۱۴۱۶ ۾ ٿيو جنهن کان پوءِ سندس نوجوان پٽ محمد صادق قريشي نقشبندي لواري درگاه جو گادي نشين ليکجي ٿو.

خواجہ محمد زمان جو فکر ۽ عرفان

اها مجيل حقيقت آهي تہ خواجہ محمد زمان نقشبندي طريقي جو بزرگ هو جيڪو پنجن واسطن سان مجدد الف ثانيءَ جو مريد ٻڌجي ٿو. اسلامي تصوف جي تاريخ ۾ ۽ خاص طور برصغير جي حوالي سان، امام رباني‌ءَ جو نالو ان ڪري خاص اهميت وارو آهي جو هن تصوف جي عام روايتي نظريي وحدت الوجود يا توحيد وجودي‌ءَ جي مقابلي ۾ وحدت الشهود يا توحيد شهودي‌ءَ جو نظريو پيش ڪيو. پر جيئن اڳ ۾ وضاحت ڪئي وئي تہ هن وحدت الوجود کي رد نہ ڪيو پر ايترو چيائين تہ وحدت الوجود سالڪ جي ابتدائي ۽ سڪر واري حالت آهي، ليڪن ان کان مٿي وحدت الشهود آهي جيڪا صحو جي حالت آهي. چوتہ ان ۾ سالڪ خالق ۽ مخلوق، رب ۽ بانهي جي وچ ۾ صحيح انداز ۾ تفريق يا شناخت ڪري سگهي ٿو. هن اهو بہ چيو تہ وحدت الوجود "حال" جي ڪيفيت آهي يعني اها دائمي نہ آهي، جڏهن تہ وحدت الشهود مقام آهي ۽ اهو دائمي نوعيت جو آهي. امام رباني‌ءَ پنهنجو اهو فڪر نهايت موثر دليلن ۽ سمجهاڻي سان 'مڪتوبات' ۾ پيش ڪيو آهي.

هڪ لحاظ سان اها حقيقت آهي تہ امام رباني جي مجدد واري شخصيت ۽ حيثيت ۽ سندس مڪتوبات ۾ اختيار ڪيل علمي طرز استدلال گهٽي حد تائين مستقبل ۾ پڻ نقشبندي سلسلي جي فڪر تي مهر هڻي چڏي، جنهنڪري اڳتي هلي نقشبندي حضرات وجودي فڪر جي مقابلي ۾ شهودي فڪر کي ترجيح ڏيڻ لڳا. ليڪن اها بہ حقيقت آهي تہ وجودي فڪر نقشبندين ۾ امام رباني‌ءَ کان الڳ بہ موجود هو ۽ ڪانئس پوءِ ڪن نقشبندي بزرگن وٽ نظر اچي ٿو. هن سلسلي ۾ خود امام رباني‌ءَ جي مرشد خواجہ باقي بالله جو لاڙو وحدت الوجود جي طرف هو. ايتري قدر جو سندس وجودي رنگ ۾ چيل چند رباعين جي شرح امام رباني‌ءَ کي ڪرڻي پئي. نقشبندي سلسلي جو ٻيو وڏو بزرگ خواجہ محمد پارسا (وفات 822/1419) هو.

جنهن وري ابن عربي‌ءَ جي مشهور تصنيف فصوص الحڪم جي شرح لکي آهي ۽ ان کان سواءِ سندس رسالہ "قدسيہ" ۾ پڻ وجودي فڪر جهلڪي ٿو. اهڙي طرح يعقوب چرخي (وفات 851/1447) جيڪو بهاءالدين نقشبند (وفات 791/1390) کان فيض يافتہ هو تنهن پنهنجي تفسير چرخي ۾ بہ اهوئي انداز اختيار ڪيو آهي. نائين صدي هجري‌ءَ ۾ مولانا جامي‌ءَ جو مرشد خواجہ عبيدالله احرار (وفات، 895/1489) جو پڻ اهوئي طرز فڪر آهي. ليڪن

نقشبندين جي پوري تاريخ ۾ مولانا جاميءَ (وفات 898/1492) وجودي فڪر جو وڏي ۾ وڏو نمائندو آهي. جنهن 'نقدالنصوص في شرح فصوص الحڪم' جي شرح عربي ۾ فارسيءَ ۾ ۽ ان کان علاوه فارسي نثر ۽ نظم ۾ 'لوائح' جهڙو مختصر رسالو لکي ابن عربي ۽ وجودي فڪر کي هر دلعزيز بنائي ڇڏيو. اهڙي طرح امام رباني‌ءَ کان پوءِ شاه ولي الله دهلوي (وفات1176/1762) آهي جيڪو پاڻ چشتي، قادري ۽ نقشبندي سلسلن ۾ بيعت هو ۽ جنهن جي وڏن جو طريقت جو سلسلو آدم بنوريءَ سان ملي ٿو جيڪو وري امام رباني‌ءَ جو وڏو خليفو هو. شاه ولي الله 'مڪتوب مدني' ۾ وحدت الوجود ۽ وحدت الشهود جي باري ۾ حتمي راءِ قائم ڪندي چيو هو ته ٻنهي ۾ حقيقت ڪان وڌيڪ لفظي اختلاف آهي. بهرحال سيني وجودي توڙي شهودي حضرات ۾ مشترڪ ڳالهه هيءَ آهي ته سيئي مولانا روميءَ جي مثنوي کي سند سمجهي ان مان اشعار حوالي طور آڻن ٿا. دراصل مثنوي رومي جي اها جامعيت ئي آهي جو سيئي مڪتب فڪر منجهائنس يڪسان طور مستفيد ٿين ٿا، ۽ اهائي ڳالهه مثنوي‌ءَ کي هر دور ۾ هر قسم جي صوفين ۾ مقبول بنائي ٿي.

سلطان الاولياءِ پنهنجي وقت جي هڪ وڏي علمي شخصيت هيو جنهن جو وڏي ۾ وڏو ثبوت سندس هي چوراسي بيت آهن. ليڪن ان کان علاوه تازو ڊاڪٽر بلوچ جي تحقيق جي نتيجي ۾ مفاوضات ۾ ارڙهين صدي‌ءَ جي عالمن ۾ مشاهيرن جا جيڪي خط منظر عام تي آيا آهن، انهن ۾ به خط خواجه صاحب جا آهن جيڪي عالمانه انداز تحرير جو بي مثال نمونو پيش ڪن ٿا.

خواجه محمد زمان لاءِ پڪ سان چئي سگهجي ٿو ته هو اسلامي تصوف جي اعليٰ علمي روايت ۽ فارسي زبان ۾ تصوف جي شاعرانه روايت کان چڱي ريت باخبر هو. هو مڪتوبات امام رباني‌ءَ مان به گهڻو مستفيض ڏسجي ٿو ته مثنوي روميءَ جو به دلداده آهي. گرهوڙي‌ءَ فتح الفضل ۾ واضح طور لکيو آهي ته سلطان الاولياءِ ڪڏهن ڪڏهن مثنوي مان بيت پڙهندا هئا. هڪ دفعي مثنوي‌ءَ جو هي بيت پڙهيائون.

گفت گوئي عاشقان در کار رب
جوشش عشق است ني ترک ادب

معنيٰ: خدا جي معاملي ۾ عاشقن جي گفتگو عشق جي جوش سبب آهي، ان جو مطلب ادب کي ترڪ ڪرڻ هرگز ناهي. ٻئي دفعي وري هي بيت پڙهيائون

صد هزاران كيميا حق آفريد
كيميائي همچو صبر كس نديد

معنيٰ: حق تعالىٰ لكين كيما پيدا كئي آهي، پر صبر جهڙي كيميا كٿهن نہ ڏني.

هڪ موقعي تي حافظ شيرازيءَ جو هي بيت پڙهيائون:

گوئي توفيق سعادت درميان فگند اند
كس بميدان در نمي آمد سواران راچہ شد

معنيٰ: سياڻ جي توفيق وارو كينهون وچ ۾ اڇليو اٿن، كوبہ ميدان ۾ نٿو اچي. سوارن يعني عاشقن كي الائجي چا ٿيو آهي.

اهڙي طرح مثنوي كان علاوه ديوان حافظ مان بہ اكثر شعر پڙهندا هئا ڇئن فردوس العارفين مان معلوم ٿئي ٿو.

بهرحال محمد زمان جي فكر تي وڌ ۾ وڌ اثر مثنويءَ روميءَ جو نظر اچي ٿو.

هيٺيان بيت مثنويءَ جي اثر تحت ئي سرجيل لڳن ٿا.

پچين جان هروچ تہ پاسي كر پرهيز كي
جنين ڏنو هوت، تن دين سيئي دور كيا،

هن بيت جي پس منظر ۾ مولانا روميءَ جو هي بيت آهي:

مذهب عشق از همه دينها جداست
عاشقانرا ملت و مذهب خداست

معنيٰ: عشق جو مذهب ٻين مڙني مذهبن كان نيارو آهي، عاشقن جو دين مذهب سڀ كجهہ خدا آهي.

يا هي بيت ڏسو:

صوفين صاف كئو، ڏوئي ورق وجود جو
تهان پوءِ ٿئو، جئري پسڻ پرينءَ جو

مثنويءَ روميءَ ۾ انهيءَ مطلب جا كيترا شعر آهن، پر هي هيٺيون بيت ڏسو:

خويش را صافي كن از اوصاف خود
تابہ بيني ذات پاك صاف خود

معنيٰ: پاڻ كي پاٽپٽي جي ڳالهين كان آجو كرتہ ذات پاك كي پاڻ ۾ ڏسي سگهين.

صوفين وٽ عشق ۽ عقل جي ٻيٽ عام آهي، سلطان الاولياءِ جو بيت آهي:

اوڏيون جي عشق کي، عقل ان کٹاءِ
عقل سودو آڇ ڪري، عشق ڦر فرماءِ
عشق اهڙي راهه، جو عقل کي اڏ ڪري

مثنوي روميءَ ۾ عشق ۽ عقل تي ڪيترا ٻيرا بحث ٿيل آهي هڪ هنڌ چوي ٿو:

لا ابالي عشق باشد ني خرد
عقل آن جويد کز آن سودي برد

معنيٰ: اهو عشق آهي جنهن کي ڪو ٻئو ٻولو ڪونهي ۽ نه عقل!عقل ته هميشه نفعي جي طلب ۾ رهي ٿو مثنويءَ جو هڪ بيت هن ريت آهي.

ترس موئي نيست اندر پيش عشق
جمله قربانند اندر کيش عشق

معنيٰ: عشق وارن کي وار برابر به ٻئو ڪونهي، بلڪ عشق جي راهه ۾ سڀ ڪجهه قربان ڪن ٿا.

اهڙي طرح صورت ۽ معنيٰ، عدم ۽ هستي، 'مڪان ۽ لامڪان،' جوهر ۽ عرض، جز ۽ ڪل، آئينه ۽ حقيقت، عارف ۽ عاشق، ذات ۽ صفات، ميثاق ۽ الست يا موت ۽ حياتي آهي، اهي سڀ مثنوي روميءَ جا خاص موضوع آهن، جن جو پڙاڏو سلطان الاولياءِ جي چوراسي بيتن ۾ ملي ٿو:

مثنوي روميءَ ۾ عارف ۽ زاهد جي ٻيٽ ڪيل آهي ته عارف جي ڪهڙي منزل آهي ۽ عابد يا زاهد ڇا ٿو چاهي؟

سير عارف هر دمي تا تخت شاه
سير زاهد هر مهي يک روزه راه

معنيٰ: عارف جو سير هر گهڙي بادشاه (حقيقي) جي تخت تائين رسائي آهي. زاهد جو سير هر مهيني ۾ هڪ ڏينهن جي برابر آهي.

خواجه صاحب جو بيت آهي ته:

عابد زاهد اوربان، عارف عين مگن
هو روادار رکت جا، هي هٿا هٽ گهرن
ساعت سال چون، پسڻ ڏارا پرينءَ جي

مٿين بيت ۾ اهو خيال ته عارف ۽ عاشق کي نقد پلئه پوي ٿو ۽ هو رکت يا اوڏر جا قائل نه آهن، مثنويءَ جي هيٺين بيت مان ورتل آهي.

زانکہ عاشق در دم نقد است مست
لاجرم از کفرو ایمان برتر است

معنيٰ: چاکاڻ تہ عاشق نقد (محبوب جو مشاهدو) ماڻڻ ۾ مست آهي. تنهنکري هو لازمي طور ڪفر ۽ ايمان کان مٿي آهي. عاشق جي منزل ڪفر ۽ ايمان کان مٿي آهي. اهو خيال مولانا رومي مثنوي جي پهرين دفتر ۾ حضرت موسيٰ عليه السلام ۽ ڏنار جي آکاڻيءَ ۾ پيش ڪيو آهي جتي هو چوي ٿو.

ڪفر تو دينست ودينت نور جان
ايمني وز تو جهان در امان

معنيٰ: تنهنجو ڪفر دين برابر آهي ۽ تنهنجو دين روح جي روشني آهي. تون ڇٽل روح آهين بلڪ هي جهان تنهنجي ڪري امن ۾ آهي.

مثنويءَ جو هڪ ٻيو بيت آهي

ڪفرو ايمان نيست آن جاي ڪ اوست
زانکہ او مغز است واين دو رنگ و پوست

معنيٰ: ڪفر ۽ ايمان اتي ناهن جنهن جاءِ تي هو پاڻ آهي چوتہ هو پاڻ مغز يعني اصل آهي ۽ هي ٻئي ان جي ڪل ۽ رنگ وانگر آهن.

اهڙي طرح مثنويءَ جو هي بيت بہ ڏسو:

چيست معراج فلڪ اين نيستي عاشقان رامذهب و دين نيستي
هيچ کس راتا نگر دود او فنا نيست ره در بارگاه ڪبريا

معنيٰ: جيستائين ڪو (سالڪ) فنا نہ ٿيو آهي، ايستائين هو خدا جي درگاهہ جو رستو نہ لهندو. آسمانن جو معراج ڇا آهي؟ اها بہ فنائيت يا نيستي آهي. مطلب تہ عاشقن جو دين مذهب نيستي آهي.

هاڻي خواجہ صاحب جو هي بيت ملاحظ ڪريو:

جڏهن ڪين لڏوءِ، تڏهن لڏءُ سپرين
جانسين لهين ڪين ڪي، تانسين هوت نہ هوءِ
ان ربي علیٰ صراط مستقيم، رندن راه اهوءِ
ڪلموتت ڪفر ٿئو، هوت جتهم هوءِ

نفي ۽ اثبات کان، پرين پاکيزوءِ
لالن سندي لوءِ، تر تناقض ناھ کو

عاشقن جي اصل منزل عدم يعني کين آھي ۽ انھن جو وجود يعني ھجڻ سان کو واسطو ناھي، ھو ھر خوف ۽ اميد کان پري آھن. خواجہ صاحب جي ھيٺين بيت ۾ اھو خيال نھايت بليغ انداز ۾ سمايل آھي.

عدم اوتارون، نامرادي سمرو
کفر ۽ اسلام کان، لنگھي ھوت لڏون
ڇڏي خوف اميد کي، سڃڻ صحيح لڏون
رضا راج سندون، موران مگن کين کي

مثنويءَ ۾ عدم ۽ وجود جي نسبت کيترا شعر آھن، پر ھيٺيان ٻہ بيت ملاحظ کريو.

عاشقان اندر عدم خيمہ زدند
چون عدم يک رنگ و نفس واحداند

معنيٰ: عاشقن عدم ۾ پنھنجا خيما کوڙيا آھن، ھو پاڻ عدم وانگر ھک رنگ وارا ۽ ھک روح وارا آھن.

ٻيو بيت آھي:

عاشقان را کار نبود باوجود
عاشقان را ھست بي سرمايہ سود

معنيٰ: عاشقن جو وجود يا ھئڻ سان کو واسطو ناھي، عاشقن واسطي بغير موڙيءَ جي نفعو آھي.

عاشق کفر ۽ ايمان کان گذري محبوب سان کيئن ٿا ملي سگھن ان جي سمجھاڻي روميءَ ھن ريت ڏني آھي.

کفر وايمان ھر دو خود دربان اوست
کوست مغز وکفر دين اورا دو پوست

معنيٰ: کفر ۽ ايمان اھي ٻئي پاڻ ان جا دربان آھن ڇوتہ اھو پاڻ مغز يا اصل آھي ۽ کفر ۽ دين ٻئي ان جي کل وانگر آھن.

'موتوا قبل ان تموتوا'، يعني مرڻ کان اڳ مرڻ صوفيانہ شاعريءَ جو ھر دور ۾ اھم موضوع رھيو آھي، طبعي موت انساني خواھشن جي خاتمي جو نالو آھي. ان کري صوفين وٽ

مرڻ کان اڳ مرڻ جو مطلب آهي ته طبعي موت کان اڳ يعني جيئري هوندي هر قسم جي خواهشن کي ترڪ ڪرڻ، انهيءَ کي صوفين جي اصطلاح ۾ مرڻ کان اڳ مرڻ ڪوٺيو ويو آهي، بلڪ ان کي دائمي حياتي سان تعبير ڪيو ويو آهي.

ليڪن، موتوا قبل ان تموتوا، يا موت ۾ حياتي آهي، روميءَ جو سڀ کان وڌيڪ پسنديده موضوع آهي ۽ انهيءَ خيال کي ڪيترن نمونن ۾ پيش ڪيو آهي. ابن منصور حلاج جي باري ۾ هو خود ابن منصور جا هي ابيات پيش ڪري ٿو:

اقتلوني اقتلوني يا ثقات
ان في قتلي حياتا يا حيات

معنيٰ: مون کي ماريو، مون کي ماريو، او منهنجا سڄڻئو! بيشڪ منهنجي مرڻ ۾ جيئڻ ئي جيئڻ آهي.

انهيءَ مرڻ جي باري ۾ هو وڌيڪ چوي ٿو

گر بريزد خون من آن دوست زو
پائي کوبان جان بر افشانم برو
آزمودم مرگ من در زندگي است
چون رهم زين زندگي پايندگي است.

معنيٰ: منهنجو تجربو آهي ته موت ۾ زندگي آهي، جيئن ئي هن زندگيءَ مان چوٽڪارو ملندو ته پوءِ اها دائمي يا هميشه واري زندگي آهي.

هاڻي سلطان الاولياءَ جا هي بيت ملاحظ ڪريو:

جي محبت منجهه مئا، سي مور نه مرن ڪڏهن
من قتلته فانا ديته، وڏي مل وئا
ان الدين عندالله الاسلام، وجي موت وهاءِ
موتا اڳي ماءَ، اڳاهون اسلام ٿئو.

يا وري سندس هي بيت ڏسو:

مڇ مڙين ماءَ، ڪٽاريان قريب جي
جي ان کات ڪنا، سي جا نکيتائين جيئرا

هن سلسلي جو هڪ ٻيو بيت هن ريت آهي:

پريان جي پچار ۾، اچي جن آرام
دنيا تن کي دام، پچن موسم موت جي

يا وري هي بيت ڏسو:

جڏهن جيئڻ ٿيو، پر گندر پرڏيهه ۾
تڏهن طلب هوءِ، ماکيا ملي موت جي.

صوفين وٽ هي عام تشبيه دل جي آئيني کي صاف کرڻو آهي چوته ائين کرڻ سان ئي يار جو ديدار نصيب ٿئي ٿو. هن سلسلي ۾ خواجه محمد زمان جا هيٺيان بيت ملاحظ کريو:

وهه م وساري، پچا کر م پنڌ جي
ڪٽي آهري، صاف کر ته کم ٿئي

يا هيو بيت هيئن آهي:

اندر انڌي آرسيءَ کي، منهن ڏنهن ڪٽ نه آهه
آرسي کي آهه، واهيپو ويسار سين

هن بيت ۾ ان آرسيءَ جي اهميت کي وڌيڪ واضح کري ٿو.

جنين ڏٺو پاڻ، تنين ڏٺو سپرين
غلط ايءَ گمان، ته عارف پي آرسي

هاڻي مثنويءَ جا هيٺيان بيت ڏسو:

رو تو زنگار از رخ او پاک کن بعد ازان آن نور را ادراک کن
آئينه ات داني چر اغماز نيست زانکه زنگار از رخش ممتاز نيست

معنيٰ: توکي خبر آهي ته تنهنجو آئينو ڏيکاري چو نٿو ڏئي، انهيءَ کري جو سندس منهن تان ڪٽ الگ ٿيل ناهي.

هيو بيت ڏسو:

هر که صيقل بيش کرد اوبيش ديد بيشتر آمد برون صورت پديد

معنيٰ: جنهن پنهنجي (آئيني) کي وڌيڪ اجرو ڪيو ان وڌيڪ ڏٺو. انهيءَ تي ئي تصوير وڌيڪ چٽي نظر ايندي آهي.

يا وري هي بيت ڏسو:

آئينہ دل چون شود صافي و پاک
نقشها بيني برون از آب و خاک

معنيٰ: جڏهن دل جو آئينو صاف پاک ٿئي ٿو، تڏهن ئي ان ۾ منّي ۽ پاڻيءَ جي مقابلي ۾ ٻيا نقش ظاهر ٿين ٿا.

انهيءَ ساڳي معنيٰ ۾ هڪ ٻيو شعر ڏسو:

آئينہ جان نيست الا روي يار
روي آن ياري کہ باشد آن ديار

معنيٰ: دل جو آئينو يار جي چهري کان سواءِ ٻيو نہ آهي، چهرو به ان يار جو جيڪو هن ٻي جهان جو آهي.

مڪتوبات امام رباني جلد سوم جي مڪتوب 100 ۾ پڻ هيٺيان شعر آندل آهن، جيڪي جاميءَ جي لوائح ۾ هڪ رباعي تان ورتل آهن.

چون جلوه آن جمال بيرون زتونيست پا در دامان وسربہ جيب اندرکش

معنيٰ: جڏهن انهيءَ حسن جو جلوو توکان ٻاهر ناهي تہ پوءِ سرجهڪاءِ ۽ پنهنجي اندر ۾ نظارو ڪر.

تصوف ۾ وري خاص طور فارسي شاعريءَ ۾ وجودي فڪر جي تشريح جي لحاظ کان محمود شبستري (وفات 720/1320) جي گلشن راز' کي هڪ خاص اهميت آهي. ڪل هڪ هزار بيتن تي مشتمل مثنويءَ ۾ هو ارڙهن سوالن جي جوابن ۾ تصوف جي بنيادي اصولن ۽ اصطلاحن جي نهايت موثر سمجهاڻي ڏئي ٿو. هو بنيادي طور وجودي فڪر جو نمائندو آهي. ابيات سنڌي جو مطالعو ٻڌائي ٿو تہ هي ڪتاب سلطان الاولياءِ کي پسند هو، جيئن هيٺين بيتن مان ظاهر ٿئي ٿو:

جانسين پسين پاڻ، تانسين مهت مڙهي
جو لٿو اي گمان، تہ مڙهيائي مهت ٿي

گلشن راز وارو چوي ٿو:

من و تو چون نماند درميانہ چہ مسجد چہ کنش چہ ديرخانہ

معنيٰ: جڏهن مان ۽ تون وچ ۾ نہ رهيا تہ پوءِ مسجد ڇا تہ ڪليسا ڇا يا مندر ڇا؟

هڪ ٻيو شعر هيئن آهي:

تر اتا در نظر اغيار وغيرست اگر در مسجدي آن عين ديراست

معنيٰ: جيڪڏهن تنهنجي نظر غير تي آهي تہ پوءِ تون مسجد ۾ هوندي بہ مڙهيءَ ۾ آهين.

خواجہ صاحب جو هڪ بيت آهي:

جتي ڪيف نہ اين، ات سيوئي عين
وچاگيو غين، سورج سدا پڏرو

گلشن راز ۾ آهي تہ:

تعين نقطۂ وهميست درعين چہ صافي گشت عنيت غين شدعين

معنيٰ:

هن سلسلي ۾ جاميءَ جي رباعي جون هي بہ سٽون پڻ قابل توجہ آهن.

اي همہ در شان ذات تو پاک از همہ شين
ني درحق توڪيف توان گفت نہ اين

معنيٰ: اي مالڪ تنهنجي ذات پاڪ هر عيب کان پاڪ آهي. تنهنجي باري ۾ نڪو چئي سگهجي ٿو تہ تون ڪيئن آهين ۽ ڪٿي آهين محمود شبستري انا الحق جي نعري کي ڪيترين سمجهاڻين سان برصواب ثابت ڪيو آهي ۽ ستين سوال جو جواب ان باري ۾ آهي.

همہ ذرات عالم هم چون منصور تو خواهي مست گير وخواه مخمور
درين تسبيح وتهليل اند دائم بدين معني همين باشند قائم
چو کردي خويشتن را پنبہ کاري توهم حلاج داراين دم بر آري
روا باشد اناالحق از درختي چرا نباشد ازنيک بختي
هر آن کو خالي ازچون وچر اشد اناالحق اندر و صوت وصدا شد

معنيٰ: سڀ شيون جهان جون منصور جيان آهن تون انهن کي مست سمجهين يا مخمور چوين اهي سڀ خدا جي تسبيح ۽ پاڪائي ۾ لڳل آهن انهيءَ معنيٰ ۽ مفهوم تي اهي قائم دائم آهن جڏهن تون حلاج وانگر ست ڀيڻ وارو ٿيندين تڏهن تون بہ حلاج وانگر اهو دم هڻندين جيڪڏهن وڻ جو مان خدا آهيان چوڻ روا آهي تہ پوءِ هڪ نيڪ انسان جو ائين چوڻ چو روا ناهي جيڪا بہ شيءِ هِن ۽ هُن کان خالي ٿي وئي اناالحق ان جي اندر جو آواز هوندو. هاڻي انهيءَ پيش منظر ۾ سلطان الاولياء جا منصور جي باري ۾ هينان بيت ملاحظہ ڪريو:

سيت پچر پرينءَ جي، سيت هوت حضور
ملڪ سڀ منصور، ڪهي ڪهبا ڪيترا

ٻيو بيت هي آهي:

سا جن جي سڪ ري، ڪنهن نہ ڪاڏو ڪيڏهم
پڇئم پير پري، تان چوڏس منهن منصور جو

ٽيون بيت ڏسو:

سرتيون ستّ ڪپاهه، مارهوم منصور کي
ٽي ترڪيب تباهه، وحدت وائي وات ۾

گلشن راز ۾ هڪ شعر هن ريت آهي:

تاترا کوه هستي پيش باقي است جواب رب ارني لن تراني است

معنيٰ: جيستائين تنهنجي وجود جو جبل تنهنجي آڏو آهي، تيستائين 'رب مون کي پنهنجو ديدار ڪراءِ' جو جواب لن تراني، يعني هرگز نہ ڏسي سگهندين آهي.

ساڳيو خيال سلطان الاولياءِ جي هيٺين بيت ۾ هن ريت آهي

جبل اوڏو آهه، جي ٽئي قراري کين ۾
تہ محب موسيٰ گهاءِ، هوند پسي ڪرين پيٺ
۾

حافظ شيرازيءَ جي هڪ غزل جو بند آهي:

وصال دوست گرت دست مي دهد يکدم
بروکہ هرچہ مراد است درجهان داري

معنيٰ: دوست جو وصال جيڪڏهن هڪ گهڙيءَ لاءِ بہ هٿ اچي تہ وارو ڪر! چوتہ هن جهان ۾ تنهنجي مراد يا مطلب اهوئي آهي.

خواجہ صاحب جو ساڳي رنگ ۾ هيٺيون بيت ملاحظ ڪريو:

چڏيان هي جهان، هو پٽ گهوري گهوريان
پلڪ پريان ساڻ، جي مون سري جيڏيون

مطلب تہ جيئن هن مهل تائين واضح ٿي چڪو آهي تہ سلطان الاولياء فارسي شاعريءَ جي حوالي سان تصوف جي اعليٰ فڪري روايت کي پنهنجي بيتن ۾ سموهيو آهي. ان کان سواءِ 'کل شيءٍ في کل شيءٍ' يعني سڀ شيءِ سڀ ڪنهن شيءِ ۾ آهي. هي مقولو هو وڏن صوفي

عارفن جي قولن ۾ سندن استعمال ٿيل اصطلاحن کي پڻ پنهنجي بيتن ۾ ڪم آڻي ٿو. مثلا:
هن بيت ۾ ملي ٿو.

چڏي عالم امڪاني، وڃي رس وجوب کي
الولايه وصول الاسم اٿي پڃ اوطان
ڪل شيءِ في ڪل شيءِ، سيت سي تمام
جنين ڏٺو پاڻ، سي سي پسن پڏرو

'ڪل شيءِ في ڪل شيءِ' جي مقولي جو بنياد اصل ۾ ابن عربيءَ جو فڪر آهي جنهن کي مولانا جاميءَ لوائح ۲۸ ۾ زير بحث آڻي ٿو.

اهڙي طرح الولاية وصول الاسم هڪ ڏگهي عبارت مان ورتل آهي جيڪا مڪتوبات ۾ آهي جنهن جي نشاندهي تشريحي حوالن ۾ ٿيل آهي. ان کان سواءِ الايمان عريان ولباسه التقوىٰ، من قتلته فانا ديته، كل محدثة بدعة، الربا حرام. اهي سي عبارتون مڪتوبات امام رباني ۾ آيل آهن. ساڳي ريت وجود، عالم امڪان، ڪيف، اين، عين، غين، عالم مثال، عالم امڪان، ذات ۽ صفات اهي سي امام ربانيءَ جا پسنديده اصطلاح آهن جيڪي هو مڪتوبات ۾ استعمال ڪري ٿو. جن تي اسان تشريحي حوالن ۾ روشني وڌي آهي، هڪ لحاظ کان اهوئي سبب آهي جو ابيات سنڌي، خالص علمي ۽ معرفت جي انداز واري شاعري آهي ۽ اها عوام جي سمجهه کان مٿي ڇٽڪ خواص لاءِ آهي.

جيتوڻيڪ خواجه صاحب جي بيتن ۾ وجودي فڪر پوري عروج تي نظر اچي ٿو ۽ عبدالرحيم گرهوڑيءَ جي شرح مان پڻ اهو واضح ٿئي ٿو. ليڪن بنيادي طور هڪ نقشبندي صوفي جي حيثيت ۾ وجود ۽ شهود جو اصلي فرق ۽ ان جي اهميت هميشه سندس آڏو رهي آهي. اها حقيقت هيٺين بيت مان ظاهر ٿئي ٿي.

پاڻي لهر پسڻ ۾، برابر ٿئا
ڪي اتي ئي اڏيا، ڪي لنگهي مقصد مڙيا

يعني جيتوڻيڪ پاڻي ۽ لهرون ٻئي هڪ شيءِ آهن ۽ ڏسڻ ۾ برابر ائين ٿو اچي، ليڪن ڪي اتي (ظاهري وحدت) ۾ اٽڪي بيهي رهن ٿا پر ڪي ان کان اڳتي اصل مقصد واري ڳالهه (شهود) جي حقيقت يا توڙ تائين پهچن ٿا. امام ربانيءَ وٽ وحدت وجود کان پوءِ شهود کي اصلي مقصد قرار ڏيڻ جو اهوئي مطلب آهي.

عبدالرحيم گرهوڑيءَ جي سوانح

عبدالرحيم سعدالله مگريو خيرپور رياست جي شهر راڻي پور ۾ ڄائو. سندس ڄم بابت کا پختي روايت ناهي البته مشهور روايت آهي ته 1192ھ ۾ شهادت وقت سندس عمر چاليھ سال هئي. ان آڌار تي چيو وڃي ٿو ته هو سال 1152 ۾ ڄائو هوندو. هڪ روايت موجب ابتدائي تعليم ۾ محمد شريف راڻيپوريءَ وٽان حاصل ڪيائين. ان کان پوءِ ڪجھ وقت اڌيري لال جي پرسان دائري شريف ۾ سيدن جي درسگاھ ۾ تعليم پرايائين. آخر ۾ موجوده شهر گرهوڙ کان اتر طرف چوٽيارين جي مشهور علمي درسگاه ۾ ميان محمد مبين بن رعد ڪيريو جي نظر هيٺ فارغ التحصيل ٿيو. هڪ مستند روايت موجب شاه عبداللطيف ڀٽائي جو چوٽيارين ۾ اچڻ وڃڻ ٿيندو هو جو اتي اچي مبين محمد مبين وٽ ترسندو هو. انهيءَ ڪري هن روايت تي اعتبار ڪري سگهجي ٿو ته ننڍي وهيءَ ۾ هن شاھ عبداللطيف کي ڏٺو هجي يا ان سان مليو هجي.

جيئن اڳتي هلي حالتن مان ظاهر ٿئي ٿو ته عبدالرحيم گرهوڙي سنڌ ۾ معقول ۽ منقول جو وڏو عالم ۽ فاضل ثابت ٿيو. منطق، ڪلام ۽ مناظري جي فن ۾ پنهنجو مٽ پاڻ هو. هڪ اهڙو مناظرو ان وقت جي سنڌ جي راڄڌاني واري شهر خدا آباد لڳ پراڻا هالا ۾ ٿيو، جنهن لاءِ روايت آهي ته وقت جو حڪمران ميان سرفراز ڪلهوڙو پاڻ ان ۾ موجود هو. اها روايت علامہ دائود پوٽي نقل ڪئي آهي.

عبدالرحيم سلطان الاولياءِ جو ڪيئن مريد ٿيو، ان باري ۾ هيءَ حڪايت بيان ڪئي وڃي ٿي جيڪا همعصر ۽ اوائلي تذڪري فردوس العارفين ۾ ڪونہ آهي. البته ۱۸۵۷/۱۲۸۳ ۾ لکيل تذڪري 'مرغوب الاحباب' ۾ آندل آهي، جيڪو پٽ لواريءَ جي درگاه جي عقيدتمند نظر علي بلوچ مرتب ڪيو آهي. چون ٿا ته هڪ دفعي ڪنهن خاص معتقد کي ڏٺائين جو لواري وڃي رهيو هو. جيئن ته پاڻ مناظراتي طبيعت جو هو سو ان کي چيائين ته پنهنجي پيرکان پڇج ته جنهن وٽ سان اسان جو پيغمبر ﷺ جن مٿي آسمان ڏانهن ويو هو، اها ايڏا تائين ڪليل آهي يا فقط سندس ذات مبارڪ لاءِ خاص هئي. اهو درويش جڏهن لواري پهتو ته اهو نياپو ڪانئس وسري ويو. جڏهن موٽڻ وقت پنهنجي پير سلطان الاوليا کان موڪلائڻ لڳو تڏه خواجہ صاحب فرمايس ته عبدالرحيم توکي چا چيو هو؟ ان تي پاڻ چيائونس ته ڪيس ٻڌائج ته بغداد جي

خليفي اتي درياءَ تي پل ٻڌرائي هئي، جا اڄ سوڌو قائم آهي ۽ سڀ کو ان تان پيو لنگهي. ساڳي ريت پاڻ سڳورا جنهن راهه جو بنياد وجهي ويا سا کا بند ٿيندي. ليکن حضور ﷺ جن جو اتان گذرڻ خاص سندن شان، ۽ دستور وٽان هو ۽ ٻي خلق يا لشکر جو لنگهڻ پنهنجي حيثيت مطابق آهي.

چون ٿا ته جڏهن عبدالرحيم کي اهو جواب مليو ته ان کان پوءِ خواجه محمد زمان جي عقيدت سندس دل ۾ گهر ڪري وئي ۽ پاڻ هلي اچي سندن مريدن جي حلقي ۾ شامل ٿيو. ڇئي نٿو سگهجي ته هي واقعو ڪڏهن پيش آيو پر گرهوڙيءَ پنهنجي مرشد جي باري ۾ هن تصنيفات شرح ابيات سنڌي يعني موجوده ڪتاب ۽ 'فتح الفضل' جنهن ۾ وري هن خواجه صاحب جي ٤٤٣ قولن کي عربيءَ ۾ پيش ڪيو ۽ انهن جي عربي ۾ عالماڻه شرح لکي، تنهن جي بنياد تي ڇئي سگهجي ٿو ته ان وقت هو پڪي ڄمار يعني ٤٠ کان پنجاهه سالن جي عمر جو هوندو. انهيءَ ڪري ان ڳالهه ۾ پڻ وزن نظر اچي ٿو ته شهادت وقت عبدالرحيم گرهوڙيءَ جي عمر چاليهه سال بلڪ پنجاهه سالن کان يقينا مٿي هوندي.

علامه دائود پوٽي ان تي پڻ بحث ڪيو آهي ته عبدالرحيم ڪهڙن سالن ۾ اچي گرهوڙ يعني آخري ماڳ وسايو، هو لکي ٿو ته اندازو آهي ته خواجه محمد زمان لواريءَ واري جي وفات جيڪا ١١٨٨ ۾ ٿي، ان کان پوءِ به گرهوڙي ڪجهه وقت لواري ۾ رهيو. ڇوته مستند روايت آهي ته جڏهن خواجه صاحب وفات ڪئي ته سندس نينگر گل محمد جي عمر فقط يارهن سال هئي، جنهنڪري مريدن مان هڪڙو طبقو ان کي گاديءَ تي ويهارڻ جي حق ۾ نه هو. پر اهو عبدالرحيم ئي هو جنهن سڀ کان پهرين خواجه گل محمد جي بيعت ڪئي ۽ ڪجهه وقت سندس خدمت ۾ ترسي پيو. علامه دائود پوٽي امڪان ظاهر ڪيو آهي ته ان کان پوءِ لواري کي ڇڏيو هوندائين ۽ گهٽو ڪري پهريائين ميرپورخاص ۽ پوءِ گرهوڙ اچي وسايائين.

شهادت: گرهوڙ جو اهو ماڳ موجوده ضلعي سانگهڙ کان ست ميلن جي فاصلي تي عمر ڪوٽ جي دنگ تي واقع آهي، جنهن کان ڪجهه فاصلي تي ٻئي طرف ٽر جو وسيع علائقو شروع ٿئي ٿو. ٽر جي انهيءَ حصي ۾ هڪ هنڌ ان زماني ۾ مهاديو جي مڙهيءَ جي وڏي هاڪ هئي. روايت آهي ته مڙهيءَ جي مهنت جو اثر رسوخ ايڏو وڏي ويو هو جو کي مسلمان قبيلا ان جي هٿ تي وري هندو ٿيڻ لڳا ۽ اهو چوبول هر طرف ڦهلجي ويو جيڪو آخر گرهوڙي فقير جي ڪنن تائين اچي پهتو. وڏي ڳالهه ته ان علائقي جا با اثر مسلمان قبيلا ۽ انهن جا اڳواڻ انهيءَ فتني جو شڪار ٿي رهيا هئا. معلوم ٿئي ٿو ته گرهوڙيءَ انهيءَ صورتحال تي ڪافي وقت سوچ ويچار

ڪندو رهيو پر ڪيس وقت جي حڪمران ڪلهوڙن ۾ ڪا اميد نظر نہ آئي، جنهنڪري هن ميربجار خان جنهن لاءِ چيو وڃي ٿو تہ هن کي ساڻس عقيدت هئي مدد لاءِ چيو، جنهن جو ثبوت اهو خط آهي جيڪو هن پاڻ ميربجار ڏانهن لکرائي موڪليو. اهو خط علامہ داؤد پوٽي جيئن جو تيئن ڪلام گرهوڙيءَ ۾ سوانح تحت نقل ڪيو آهي. ليڪن معلوم ٿئي ٿو تہ ميربجار تي ان خط جو ڪو خاص اثر نہ ٿيو ۽ هن مهم ۾ گرهوڙيءَ جي ڪا مدد نہ ڪيائين. هوڏانهن گرهوڙي پاڻ جهاد جو اعلان ڪري چڪو هو. آخر جيڪي چند ماڻهو ساڻس گڏ ٿيا انهن کي ساڻ ڪري مهاديو جي مڙهيءَ جو رخ رکيائين. واٽ تي ڪوشش ڪيائين تہ ڪجهہ ٻيا ماڻهو بہ ساڻس ساڻ ڏين پر انهن وٽان ڪيس کي خاطر خواه جواب نہ مليو.

ڊاڪٽر بلوچ جي تحقيق موجب اها مڙهي موجوده ضلعي خيرپور جي حدن ۾ دين ڳڙهہ طرف هئي، روايت آهي تہ جڏهن مهنت ۽ گرهوڙي هڪ ٻئي جي آمهون سامهون ٿيا تہ ڪافي دير منجهن گفتگو ٿي ۽ هڪ ٻئي کي مجائڻ لاءِ دليل دلائل ڏنائون. چون ٿا تہ گرهوڙي چار شرط پيش ڪيا پر ٻيءَ ڏرکونہ مڃيا. علامہ داؤدپوٽو لکي ٿو تہ جڏهن اهي ڳالهيون هلندڙ هيون تہ ميرن جو ڳڃهو نيايو الٽو مهنت کي اچي مليو جنهن ۾ چيو ويو هو تہ ميرن جو انهيءَ مهم سان ڪو واسطو ناهي. هاڻي ٻيءَ ڏرکي يقين ٿي ويو تہ فقير گرهوڙي اڪيلو آهي ۽ اهي چند ساٿي اٽس سو سندن ڪاميابي پکي آهي. آخر ٻنهي ڌرين ۾ نوبت وڃي لڙائي تي پهتي، جنهن جي نتيجي ۾ اهو سامي گرهوڙيءَ جي سائين مان رامڻ تالپر نالي جوڌي جوان هٿان مارجي ويو. لڙائي هلندي گرهوڙيءَ کي ڪجهہ ڪونہ ٿيو جو پاڻ هڪ ڪنڌ وٽي ذڪر ۾ مشغول هو. ليڪن اوچتو دشمن جي طرف کان لکانو چانيهو ۽ ستابو گجو وجهہ وٽي مٿس بڙچين سان وار ڪري ڪيس شهيد ڪري ڇڏيائون. هي واقعو سال 1192/1778 ۾ ٿي گذريو. شهادت کان پوءِ لاش ڪٽائي اچي گرهوڙ ۾ سندن رهڻ واري جاءِ تي دفنايائون جنهن تي پوءِ ميراحمد خان شاهراڻيءَ قبو ٺهرايو.

'مرغوب الاحباب' جو مصنف نظر علي بلوچ جنهن عبدالرحيم گرهوڙيءَ جو مفصل احوال ڏنو آهي تنهن سندس وفات جي تاريخ هيئين ريت چئي آهي.

گرهوري آنڪہ چون او ڪس نديده
بخوبي در زمانش نافريده
جهان علم در ظاهر بدانش
بمعني از دو عالم دل بريده

درین دشت هوا انگیز پر آز
رمید از خویش باحق آرمیده
بحسن یوسفي در مصر عرفان
غلامي را دل عاشق خریده
بکور دل زقدح همت خویش
حجاب غیر از چشمش دریده
چنین گویند کان بگزیده حق
چو برحل سال دورانش رسیده
زدست ساقي دهر اندرین دیر
مئي تلخ شهادت درکشیده
چو تاریخ وصالش جستم از دل
جواب آمد 'بحق خلوت گزیده'

۱۱۹۲

گرهوڑيءَ جو دور ۽ سندس فڪر

ٻارهين يا اڑهين صدي سنڌ جي تاريخ ۾ هڪ طرف وڏي ڪشمڪش ۽ ڇڪتاڻ کي ظاهر ڪري ٿي ته ٻئي طرف انهيءَ صديءَ دوران سنڌ جا اصل باشندا ڪلهوڑا سنڌ جا حڪمران ٿيا، جن ۾ غلام شاهه ڪلهوڑي جهڙو ڪامياب حڪمران شامل آهي. اها صدي سنڌ لاءِ بد نصيبي واري به هئي جو نادر شاهه جهڙو ظالم دهليءَ کي لٽڻ کان پوءِ 1739 ۾ سنڌ جي پينگ ڪئي ۽ وڏي قرلٽ ۽ تباهيءَ بعد وطن واپس وريو. ليڪن اها به حقيقت آهي ته ڪلهوڙن جو دور سنڌ جي ادبي تاريخ ۾ سونهري دور ليکجي ٿو. جنهن ۾ ايترا وڏا عالم، صوفي، شاعر ۽ مشاهير پيدا ٿيا جيترا ٻئي ڪنهن دور ۾ نظر نٿا اچن. انهيءَ دور ۾ هڪ طرف شاهه عبداللطيف ۽ خواجه محمد زمان جهڙا سنڌي ٻوليءَ جا باڪمال شاعر ۽ عارف پيدا ٿيا ته ٻئي طرف مخدوم معين ٺٽوي، مخدوم محمد هاشم ٺٽوي، مخدوم دين محمدسيوهاڻي، مخدوم عبدالواحد سيوستاني محمد حيات سنڌي، مخدوم ابوالحسن ڏاهري ۽ شاهه فقير الله علوي جهڙا عالم ۽ مشاهير نظر اچن ٿا جن پنهنجي عربي، فارسي ۽ سنڌي تصنيفن ذريعي سنڌ جي علمي ۽ ادبي تاريخ ۾ بي بها اضافو ڪيو. فارسي ٻوليءَ ۾ پڻ ڪيترائي نامور شاعر، مصنف ۽ اديب پيدا ٿيا جن ۾ محسن ٺٽوي ۽ مير علي شير قانع جهڙن شعر و شاعري، تاريخ ۽ تذڪره نويسيءَ جي ميدان ۾ بي مثال ڪارنامه سر انجام ڏنا.

انهيءَ پس منظر ۽ علمي ماحول ۾ ڏسجي ٿو ته گرهوڑي ڪلهوڙن جي دور جي آخري وڏي علمي شخصيت آهي. سندس تصنيفات ۾ 'شرح ابيات سنڌي' جنهن ۾ هو خواجه محمد زمان جي چوراسي عارفانه بيتن جو عربيءَ ۾ شرح ڪري ٿو، هن جي اعليٰ علمي ۽ فڪري صلاحيتن جو ڀرپور مظاهرو ٿئي ٿو.

ابيات سنڌي کان پوءِ گرهوڑيءَ جو ٻيو ڪارنامو 'فتح الفضل' آهي، جنهن ۾ وري هن خواجه محمد زمان جي ٤٤٦ مقولن کي عربيءَ ۾ پيش ڪري انهن جي پڻ ساڳئي ابيات سنڌي واري عالمانه انداز ۾ عربيءَ ۾ شرح ڪيو. انهن ٻنهي ڪتابن مان اندازو ٿئي ٿو ته گرهوڑي اڑهين صدي ۾ سنڌ جو آخري وڏو عالِم ۽ فاضل، عارف ۽ شاعر هو. جيئن سندس هن شرح مان ظاهر آهي هو اسلامي تصوف جي اعليٰ علمي روايت جو ماهر ۽ فارسي شاعريءَ جي همه گير متصوفانه روايت جو دلداده هو. سندس مطالعو تمام وسيع نظر اچي ٿو جنهن ۾ هڪ طرف هو

ديني درسگاهن جي سيني علمن جهڙوڪ فقهه ڪلام تفسير ۽ الاهيات تي عبور جو مظاهرو ڪري ٿو. اتي هو اسلامي تصوف جي وڏين هستين ۽ شاعرن جهڙوڪ غزالي ۽ ابن عربي، سنائي ۽ عطار، مولانا رومي ۽ شيخ سعدي، شبستري ۽ حافظ، جامي ۽ صائب تي پنهنجي دسترس ظاهر ڪري ٿو. البته اها فهرست نامڪمل ٿيندي جيڪڏهن ان ۾ سلطان الاوليا جي نقشبندي نسبت سبب امام رباني مجدد الف ثاني جي مڪتوبات کي شامل نه ڪبو، جنهن مان پڻ گرهوڙي هن شرح اندر گهڻ ڌهه دفعا حوالا ڏنئي ٿو. بلڪ علامه دائود پوٽو گرهوڙيءَ جي تاليفات ۾ مڪتوبات فارسي جو نالو ڪٽي ٻڌائي ٿو ته اهي دراصل امام ربانيءَ جي مڪتوبات جو اختصار آهن. ان کان سواءِ گرهوڙي هن شرح ۾ امام رباني جي اوائلي تصنيف، 'مبدا معاد'، جو به هڪ دفعو ذڪر ڪيو آهي.

شرح ابيات سنڌي جي مطالعي مان واضح ٿئي ٿو ته انهيءَ جي تصنيف دوران تصوف جا هيٺيان ڪتاب خاص طور گرهوڙيءَ جي آڏو هئا.

(١) احياء علوم الدين امام غزالي

(٢) فتوحات مڪيه ابن عربي

(٣) فصوص الحڪم ابن عربي

(٤) مثنوي مولانا رومي

(٥) لوائح مولانا جامي

(٦) گلشن راز محمود شبستري

(٧) مڪتوبات امام رباني

ڏٺو وڃي ته تصوف جي سموري تاريخ ۾ فڪر ۽ عرفان جي لحاظ کان اهي اعليٰ ترين ماخذ آهن ۽ اها ساڳي ڳالهه انهن شخصيتن جي باري ۾ ان لحاظ کان صحيح آهي ته انهن سنڌ هند جي تصوف کي وڏ ۾ وڏ متاثر ڪيو آهي. هن موجوده شرح ۾ گرهوڙيءَ پنهنجي مرشد جي چوراسي بيتن جي سمجهاڻي انهن عظيم صوفين جي فڪر جي روشنيءَ ۾ ڪري ڏيکاري آهي.

بهرحال جيڪڏهن ان سوال تي غور ڪجي ته آخر گرهوڙي شرح جا اهي ٻئي ڪتاب يعني ابيات سنڌي، فتح الفضل، عربيءَ ۾ چو تصنيف ڪيا. ڇاڪاڻ ته ان وقت فارسي يقيناً عام طور وڌيڪ سمجهڻ واري ٻولي هئي. ان جو جواب هي ٿي سگهي ٿو ته هن عربيءَ کي علمي طور وڌيڪ اهميت ڏني ۽ پنهنجي مرشد جي شاعري ۽ قولن کي عربيءَ ۾ پيش ڪندي هن

پنهنجي انهيءَ عقيدت ۽ اهميت کي وڌيڪ اجاگر ڪرڻ ٿي گهريو. هونئن ب سندس اسلوب کي ڏسجي ت فارسيءَ جي مقابلي ۾ هو عربيءَ سان وڌيڪ مانوس ٿي لڳو جيڪا سندس طبيعت سان وڌيڪ مناسبت رکندڙ هئي. گرهوڙي پاڻ فارسي شاعريءَ ۾ طبع آزمائي ڪئي آهي جيئن هن ڪتاب ۾ هڪ بن هنڌن تي پنهنجا شعر آڻي ٿو. ان کان سواءِ هن خواجہ محمد زمان جي لاڏاڻي کان پوءِ، جڏهن ان جي يارهن سالن جي نينگرگل محمد کي مسند نشين ڪرايو ت ان جي شان ۾ 'ڪل نما'، نالي مختصر مثنوي لکي هئي جنهن جا چند اشعار اسان اڳ ۾ سلطان الاولياءِ جي سوانح تحت آڻي چڪا آهيون.

گرهوڙي سنڌي زبان جو ب قادر الڪلام شاعر هو ۽ هن سلسلي ۾ سندس آڏو شاهہ عبداللطيف ۽ خواجہ محمد زمان جي شاعري مثالي صورت ۾ موجود هئي. گرهوڙيءَ جو اهو ڪلام ڊاڪٽر دائود پوٽي جي عالمانہ تحقيق ۽ مقدمي سان پهريون پيرو سال 1954 ۾ شايع ٿيو آهي. سندس انهيءَ ڪلام جا خاص موضوع هن ريت آهن، حقيقت محمدي، سوره فاتحہ، ملڪ، ڪوثر ۽ اخلاص، ست فرض، توڪل، ڪلمہ طيبہ، ايمان جون ست صفتون، ترڪي يا ورثي جي ورهاست ۽ ان کان سواءِ ڪافي تعداد سنڌي بيتن جو آهي. سنڌي بيتن ۾ شاه لطيف جي بيتن سان ڪافي مشابهت ملي ٿي بلڪ ستن جون ستون ساڳيون ملن ٿيون. ان مان اندازو ٿئي ٿو ت گرهوڙي شاه لطيف جي شخصيت ۽ شاعريءَ کان گهڻي حد تائين متاثر هو. ان جو هڪڙو وڏو سبب اهو ٿي سگهي ٿو ت مثنوي رومي ۾ هي لاءِ مشترڪ فڪري ورثو هو ۽ گرهوڙي تقريبا انهيءَ علائقي ۾ هو جتي شاه جي شاعريءَ جا اثرات جلد پهچي چڪا هئا. هڪڙو ٻيو سبب اها نوجواني جي ملاقات ب ٿي سگهي ٿي جڏهن هو چون ٽا چوٽيارين جي مدرسي ۾ پڙهندو هو ۽ شاه لطيف جو اتي اچڻ ٿيندو هو. علامہ دائود پوٽي زباني روايت جي آڌار تي هيٺيون بيت گرهوڙي ڏانهن منسوب ڪيو آهي جنهن ۾ شاهہ لطيف سان انتهائي عقيدت جو اظهار ٿيل آهي.

آهي عبداللطيف تي رضامندو رحمان
جوڙي جنهن قرآن، سنڌيءَ ۾ صحيح ڪيو

اهو مٿيون بيت مولانا جاميءَ طرفان مولانا رومیءَ جي مثنوي بابت چيل هيٺين بيت تان متاثر ٿي چيل ٿو ڏسجي:

مثنوي مولوي معنوي
هست قرآن در زبان پهلوي

معنيٰ: مولانا روم جي مثنوي جيڪا وڏي معنيٰ واري آهي فارسي زبان ۾ قرآن وانگر آهي.

بهرحال گرهوڑيءَ جي شخصيت جو اصل ميدان سندس فڪري پهلو آهي ۽ تنهن ۾ وري شارح واري حيثيت وڌيڪ نمايان آهي. هتي اهو ٻڌائڻ ضروري آهي ته شرح ابيات ان ڪري دقيق ۽ ڏکيو ڪتاب آهي جاڪاڻ ته ان ۾ جيڪو بحث ٿيل آهي اهو نهايت اعليٰ سطح جي علمي انداز ۾ ٿيل آهي. ان کان سواءِ اهو منطق ڪلام ۽ الاهيات جي ابتدائي ڄاڻ کان سواءِ سمجهڻ ان ڪري بہ مشڪل آهي جو ان ۾ اهي مخصوص اصطلاح استعمال ڪيا ويا آهن. شرح ابيات جي مطالعي مان گرهوڑيءَ جي فڪر جا هيٺيان خاص نقطا نروار ٿين ٿا.

(الف) همه اوست جي قابل قبول تشريح

(ب) همه ازوست جنهن جو وڏي ۾ وڏو شارح امام رباني آهي ان جي وضاحت ۽ سمجهاڻي.

(ج) همه اوست ۽ همه ازوست جي ممڪن حد تائين تطبيق

(د) ابن عربيءَ جي فڪر جو جامع ۽ مختصر جائزو

(هـ) امام ربانيءَ جي ابن عربيءَ تي ڪيل تنقيد ۽ ان جي چنڊچاڻ.

(و) تصوف جي بنيادي مقامات ۽ حال جي سمجهاڻي

(ز) قرآن جي ڪن آيتن جو تاويلاتي مفهوم. ابن عربي ۽ سندس پوئلڳ عبدالرزاق ڪاشيءَ جي حوالي سان. هتي اهو ٻڌائڻ ضروري آهي ته سنڌ ۾ تصوف جي تاريخ جي حوالي سان گرهوڑيءَ جي فڪر کي هڪ خاص اهميت حاصل رهي آهي. سڀ کان پهريائين فتح الفضل، جنهن ۾ هن سلطان الاولياءِ جي ٤٤٦ مقولن جو عربيءَ ۾ شرح پيش ڪيو هو، انهن مان ٢٤٣ جو فارسيءَ ۾ شرح گرهوڑيءَ جي مرشد خواجہ گل محمد 'الورد المحمدي' نالي سان پاڻ لکيو. باقي مقولن جي شرح لکڻ کان اڳ هو وفات ڪري ويو ته رهيل مقولن جو شرح لواري درگاهہ جي خاص معتقد مير سيد نور علي لکوي، 'تڪملة الورد المحمدي'، نالي سان لکي پورو ڪيو.

اهڙي طرح خليفي محمود نظاماڻي (1267/1850) جڏهن پنهنجي پير مرشد روضي ڏڻي جي طريقي بابت سلوڪ جو 'ڪتاب محبوبية المحمودية' لکيو ته ان ۾ ڪيترن هنڌن تي شاه لطيف جي بيتن سان گڏ گرهوڑيءَ جا بيت توڙي ملفوظات مان ڪي عبارتون ثبوت طور نقل ڪيائين جنهن مان گرهوڑيءَ جي علمي ۽ فڪري اهميت جو اندازو ٿئي ٿو.

ٻارهين / ارڙهين صديءَ ۾ گرهوڙيءَ جي صوفيانہ فڪر ۽ عرفان جو اهو عالم هو جو پير محمد راشد روضي ڏٽي (1234 /1818) کان مخدوم پير محمد خط لکي گرهوڙيءَ جي هن ست جي سمجهاڻي بابت عرض ڪيو.

هر دم حج پڑهن، ڪعبو پسن نہ ڪا پڙي

جنهن جي وضاحت خاطر مثنوي روميءَ جي روشنيءَ ۾ ڪيس جواب لکي موڪليائون. هتي اسان شرح ابيات سنڌيءَ جي جنهن عربي متن جو عڪس ڏيئي رهيا آهيون اهو سال ۱۲۴۰ھ جي تحرير آهي. البتہ ڪاتب پنهنجو نالو نہ ڄاڻايو آهي. ليڪن انهيءَ نسخي ۾ اندر ڪٿي ڪٿي سنڌي بيتن جي معنيٰ ۽ مفهوم بابت عربي ۽ فارسيءَ ۾ اتي جو اتي يا حاشيہ ۾ وضاحتي اشارا ڏنل آهن جيڪي پڻ وڏي معنيٰ وارا آهن. اهي تشريحي اشارا پڻ ڪنهن وڏي عالم ۽ بزرگ جي فهم و فڪر جو نتيجو آهن. درگاه لواريءَ وارن جي روايت مطابق اهو نسخو خواجہ محمد سعيد چوٽين سجاده نشين جي مطالعي هيٺ رهيو آهي ۽ اهي حاشيا ۽ وضاحتي اشارا سندس فڪر جو نتيجو آهن، ۽ ان نسخي کي هو 'نڪات الصوفيہ' جي نالي سان ٻڌائن ٿا. ڪاش انهيءَ نسخي جي اصل ڪاپي هٿ اچي ها تہ اهي حاشيا پڻ چگي طرح پڙهي سگهجن ها. بهرحال انهيءَ علمي اهميت جي پيش نظر اسان هن ڪتاب سان گڏ ان جو عڪس ڏيئي رهيا آهيون تہ جيئن اهو مخطوطو هميشہ لاءِ سنڌ جي علمي روايت جي امانت طور محفوظ رهجي وڃي.

وحدت الوجود ۽ شيخ اڪبر ابن عربي

وحدت الوجود جي سمجهاڻي کان اڳ اهو بيان ڪرڻ ضروري آهي ته تصوف ڇا آهي ۽ ان باري ۾ صحيح نقطئ نظر قائم ڪرڻ جو بهترين طريقو هي آهي ته اهو معلوم ڪجي ته خود صوفي ان باري ۾ ڇاڪاڻ چون. صوفين جي سرواڻ جنيد بغداديءَ جو قول آهي ته صوفي اهو آهي جيڪو پاڻ کان فاني ۽ حق سان باقي آهي. ائين به چيائين ته تصوف اهو آهي ته تون هر حال ۾ الله تعاليٰ سان گڏ هجين. شيخ شبليءَ جو قول آهي ته صوفي اهو آهي جيڪو مخلوق کان ڪٽيل ۽ خدا سان ڳنڍيل آهي. رويم کان پڇيو ويو ته تصوف ڇا آهي. جواب ڏنائين ته نفس جو حق تعاليٰ لاءِ پاڻ کي حوالي ڪري ڇڏڻ. معروف ڪرخي جو چوڻ آهي ته تصوف حقيقت کي مضبوط پڪڙڻ ۽ جيڪي ڪجهه مخلوق جي هٿ ۾ آهي ان کان اميد لاهي ڇڏڻ آهي. ابوالحسن نوري چيو ته تصوف نفساني لذتن کي ترڪ ڪرڻ جو نالو آهي. ذوالنون مصري جو قول آهي ته صوفي اهي آهن جيڪي هر حال ۾ هر شيءَ تي خدا جي ذات کي ترجيح ڏين ٿا. هڪ ٻئي صوفيءَ کان جڏهن پڇيو ويو ته صوفين جي اخلاق ۾ ڪهڙي خاص ڳالهه هوندي آهي. چيائين ٻين کي خوش رکڻ ۽ انهن کي ايذاءَ پهچائڻ کان پري رهڻ. علي بن بندار مطابق تصوف اهو آهي ته حق کان سواءِ ظاهر توڙي باطن ۾ ٻيو ڪجهه نظر نه اچي يعني حق ئي حق ڏسي يعني حق موجود جو اعتراف ڪري.

تصوف جي انهن چند وصفن مان واضح ٿئي ٿو ته جتي تصوف جو هڪ طرف نظرياتي يا فڪري پهلو آهي ته ٻئي طرف ان جو عملي پهلو پڻ آهي ۽ تصوف جي تڪميل انهن ٻنهي کان سواءِ ٿي نٿي سگهي. ليڪن هتي اسان في الحال تصوف جي فڪري پهلوءَ تي روشني وجهنداسين جيڪو گهڻي پاڳي وحدت الوجود جي صورت ۾ ڄاڻيل نظر اچي ٿو. هڪ لحاظ سان تصوف جي اها نظرياتي ڪشش ئي آهي جنهن اسلامي دنيا جي وڏن وڏن ذهين انسانن کي متاثر ڪيو ۽ هنن هن سلسلي ۾ تمام گهڻو مواد نثر توڙي نظم جي صورت ۾ ڇڏيو آهي.

وحدت الوجود جي لفظي يا لغوي معنيٰ وجود جي هيڪڙائي يا هڪڙي وجود کي مڃڻ آهي ۽ انهيءَ کي عام طور 'همه اوست' پڻ چيو وڃي ٿو. صوفين جي اصطلاح ۾ اهو نظريو

جنهن مطابق هو ڪائنات ۾ صرف هڪ وجود يا هستيءَ جو اقرار ڪن ٿا تہ اهو الله جو وجود آهي ۽ هن ڪان سواءِ بي ڪنهن شيءِ جو وجود ڪونهي. البتہ جيڪي ڪجهہ ڏسجي ۽ پسجي ٿو يا محسوس ٿئي ٿو اهو خدا جي وجود جو مظهر آهي. ٻين لفظن ۾ هو ظاهري شين جي ڪثرت لاءِ چون ٿا تہ اهي سڀ الله تعاليٰ جي وجود يا هستيءَ سبب نظر اچن ٿيون.

وحدت الوجود يا همه اوست جو هڪ بلڪل عاميانہ يا سطحي تصور اهو آهي تہ خدا سڀ ڪجهہ آهي ۽ سڀ ڪجهہ خدا آهي. انهيءَ کي انگريزيءَ ۾ (Pantheism) چئجي ٿو جنهن جو صحيح ترجمو آهي هر شيءِ خدا آهي، ٻئي طرف خدا سڀ ڪجهہ آهي يا سڀ ۾ خدا جو ظهور (Manifestation) آهي، ان کي نظريہ وحدت يا وحدت الوجود (Monism) ڪوٺيو ويو آهي. مسلمان صوفين وٽ وحدت الوجود جو دراصل اهوئي مطلب آهي ۽ اهو تصور دنيا جي ٻين سڀني مذهبن ۽ عقيدن کان جداگانہ ۽ ممتاز آهي. هن سلسلي ۾ صوفي سڀ کان پهرين قرآن شريف جي هن آيت "هو الاول والاخر والظاهر والباطن" يعني اهوئي اول ۽ آخر آهي، اهوئي ظاهر ۽ باطن آهي مان استدلال ونڻ ٿا. ٽين صديءَ جي مشهور صوفي محمد بن واسع جو قول آهي:

'مارايت شيئا الا ورايت الله فيه' يعني مون اهڙي کا شيءِ نہ ڏٺي مگر مون ان ۾ الله کي ڏٺو.

پنجين صدي ۾ خواجہ عبدالله انصاري (481/1089) وري سالڪ جي ذاتي تجربي جي لحاظ سان وجودي نقطۂ نظر جي سمجهاڻي هن ريت ڏني آهي.

عشق آمد وشد چو خونم اندر رگ و پوست
تا کرد مرا تهي و پرکرد ز دوست
اجزاي وجودم همگي دوست گرفت
نامیست ز برمن و باقي همه اوست

ترجمو: عشق منهنجي رت ۾ اهڙي طرح اچ وڃ ڪئي جو اهو منهنجي چمڙي ۽ رڳن ۾ سمائجي ويو. منهنجي وجود جا هڏئي جزا دوست پاڻ سان ڪٽي ويو. تانجو منهنجو نانءُ وڃي بچيو آهي باقي هو سڀ ڪجهہ آهي.

ان لحاظ سان چئي سگهجي ٿو تہ عبدالله انصاريءَ پهريون صوفي آهي جنهن "همه اوست" جو اصطلاح استعمال ڪيو آهي جيئن مٿي رباعي مان ظاهر ٿئي ٿو.

بهرحال مجدالدين سنائي (وفات 525/1130) جنهن کي فارسيءَ جو پهريون وڏو صوفي شاعر تسليم ڪيو ويو آهي، تنهن پنهنجي مشهور مثنوي "حديقة الحقيقة" ۾ خدا ۽ انسان جي درميان وجودي ڪيفيت کي هيئين ريت بيان ڪيو آهي.

کي بود ما زما جدا مانده
من وتو رفته و خدا مانده

ترجمو: هي (ٻانهو) هن (خدا) کان ڪيئن ڌاريا الگ ليکبو. جڏهن مان ۽ تون ختم ٿي وئي ته پوءِ صرف خدا جي ذات رهجي وئي.

ايران جو ٻيو وڏو مشهور صوفي شاعر عطار (وفات 537/1142) چوي ٿو:

چشم بکشا که جلوهٔ دلدار
متجلی است از در و ديوار

ترجمو: اکيون کولي ڏس ته يار جو جلوو در و ديوار يعني هر شيءِ ۾ هر طرف ۾ اهو نظر پيو اچي.

فارسي زبان ۾ عظيم صوفي شاعر مولانا رومي (وفات 672/1273) وري پنهنجي مخصوص انداز ۾ هئين چيو:

جمله معشوق است عاشق پرده
زنده معشوق است عاشق مردهٔ

معنيٰ: سڀ ڪجهه معشوق پاڻ آهي، عاشق پردي ۾ آهي. معشوق زنده آهي، عاشق مئل آهي.

فارسيءَ جي ٻئي وڏي شاعر شيخ سعدي (وفات 691/1292) وري هينئن چئي ڇڏيو.

رسد آدمی بجائے که بجز خدا نبيند
بنگر که تاچه حد است مکان آدميت

معنيٰ: انسان انهيءَ جاءِ تي پهچي ٿو جتي کيس خدا کان سواءِ ٻيو ڪو نظر نٿو اچي، غور ڪر ته انسانيت جي حد مڪان ڇا آهي؟

انهيءَ ڪيفيت يا مشاهدي جو بيان شاه عبداللطيف هن ريت ڪري ٿو:

مون کي اڪڻين، وڏا ٿورا لائيا
ته پڻ پرين پسن، جي ڪٽان ڪر سامهون

هڪ ٻئي بيت ۾ وري نهايت پُر اثر انداز ۾ چيائين،

ڏسڻ ڏسين جي، تہ همه کي حق چئين
شارڪ شڪ ۾ ني، انڌا انهيءَ ڳالهہ ۾

ليڪن سيني کان وڌيڪ همه اوست جو ڪلمہ ڪلا اظهار مولانا جاميءَ لوائح جي هن رباعيءَ ۾ ڪيو آهي.

هم سايه و همنشين و همره همه اوست دردلق و گدا و اطلس شه همه اوست
درانجمن فرق و نهانخانهء جمع بالله همه اوست ثم بالله همه اوست

ترجمو: پاڙيسري، گدڙ رهندڙ ۽ گدڙ هلندڙ اهوئي آهي. فقير جي گودڙيءَ ۾ ۽ بادشاهہ جي پوشاڪ ۾ اهوئي آهي، ظاهري مجلس توڙي باطني محفل ۾، خدا جو قسم اهوئي آهي، وري خدا جو قسم اهوئي آهي.

مٿي آيل شعرن توڙي هن مهل تائين ٿيل بحث مان ظاهر ٿئي ٿو تہ وحدت الوجود صوفين وٽ هڪ قسم جو باطني يا اندروني تجربو آهي. اها هڪ ڪيفيت يا احساس آهي جنهن کي هو ان ريت بيان ڪن ٿا. امام غزالي پنهنجي هڪ مختصر مگر مشهور تصنيف مشڪواه الانوار ۾ هن باري ۾ ڏاڍي سٺي سمجهاڻي ڏني آهي:

"خدا جا عارف عروج حاصل ٿيڻ کان پوءِ جڏهن حقيقت جي واديءَ ۾ قدم رکن ٿا تہ اهي سڀ هن ڳالهہ تي متفق نظر اچن ٿا تہ هنن سواءِ هڪ ذات جي وجود جي ٻئي ڪنهن کي نہ ڏٺو آهي. انهن مان کي اهڙا آهن، جن جي اها حالت معرفت ۽ علم جي بنياد تي آهي پر ڪن جي وري اها حالت ذوق ۽ حال سبب آهي، هنن جي نظرن کان ڪثرت گم ٿي وڃي ٿي ۽ هو پاڻ وحدت ۾ غرق ٿي وڃن ٿا. بلڪ اتي سندن عقل بہ غائب ٿي وڃي ٿو ۽ هو اهڙي حالت کي پهچي وڃن ٿا جتي الله کان سواءِ ٻي ڪابہ ياد وڃن باقي نٿي رهي. گويا هو پاڻ کي بہ وساري ويهن ٿا. مطلب تہ هنن لاءِ الله کان سواءِ ٻيو ڪو باقي نٿو رهي ۽ مٿن اهڙو خمار چڙهي وڃي ٿو جو سندن عقل جواب ڏئي بيهي رهي ٿو. تانجو انهن مان هڪڙو "انا الحق" چئي ويٺو تہ ٻيو وري 'سبحاني ما اعظم شاني' چوڻ لڳو ۽ ٽئين وري 'مافي الجبه الا الله' چئي ڏنو. عاشق جڏهن سڪر جي حالت ۾ ڪلام ڪن ٿا تہ انهن جي باري ۾ خاموشي اختيار ڪجي ۽ اهڙين ڳالهين کي پڌرو نہ ڪجي. پر جڏهن سندن عقل موٽ کائي ٿو جيڪو هن ڏرتيءَ تي خدا جي تارازيءَ وانگر آهي تہ هو سمجهن ٿا تہ

اها ڪيفيت اتحاد يعني ملي هڪ ٿي وڃڻ واري نہ آهي، جيتوڻيڪ ان وانگر آهي.

جيئن هڪڙي عاشق عشق جي غلبي هيٺ چيو آهي:

انا من اهوىٰ و من اهوىٰ انا

نحن روحان حللنا بدنا

معنيٰ: آءٌ اهوئي آهيان جنهن سان محبت ڪريان ٿو ۽ جنهن سان پيار ڪريان ٿو اهو آءٌ آهيان. اسين ٻہ روح آهيون هڪ بدن ۾ مليل!

هن ۾ ڪا اچرج جي ڳالھ ناهي ڇو تہ اهو ائين آهي، جيئن ڪو ماڻھو اوچتو آئيني ۾ پنهنجي تصوير ڪي ڏسي ۽ هن اڳ ۾ آئينو ڏٺو ئي نہ هجي ۽ اهو سمجھڻ لڳي تہ هن آئيني ۾ جيڪا صورت ڏٺي آهي اها آئيني جي شڪل آهي، جيڪا ان سان مليل يا چنبڙيل آهي.

اهڙيءَ طرح ڪو ٻيو وري شيشي جي گلاس ۾ شراب ڏسي ان جي رنگ کي شيشي جو رنگ سمجهي ٿو ۽ اهو خيال سندس تھ ۾ پختو ٿي وڃي ٿو، جيئن ڪنهن چيو آهي.

رق الزجاج و رقت الخمر و تشابها فتشاكلا امر

فكانما خمر و لا قدح و كانما قدح و لا خمر

معنيٰ: شفاف پيالو ۽ رنگين شراب. ٻنهي جي ملڻ سان معاملو مشڪل ٿي پيو. هڪ لحاظ کان ڄڻ صرف شراب هو ۽ پيالو ڪونہ هو. ٻئي لحاظ کان ڄڻ رڳو پيالو هو پر شراب ڪونہ هو.

"هتي انهن ٻنهي ڳالهين ۾ فرق آهي: شراب پيالي جي صورت ۾ آهي، يا هيئن چئجي تہ پيالو شراب جو آهي. جڏهن اها حالت واقع ٿئي ٿي تہ پوءِ چئو تہ سالڪ فنا ٿي چڪو آهي، بلڪ ان حالت کي فناءِ الفنا چون ٿا. دراصل اتي هو پنهنجو پاڻ کان بلڪ ان جي فنائيت کان بہ فنا ٿي پوندو آهي، ڪيس پنهنجي حالت جي سڌ بہ نہ رهندي آهي تہ هو ڪهڙي حالت ۾ آهي. جڏهن اها حالت ٿي وڃي تہ مجاز يا ظاهري لحاظ سان چئبو تہ هو وصل جي حالت ۾ آهي پر هونئن حقيقت جي لحاظ کان هو وحدت جي حال ۾ آهي".

آخر ۾ غزالي هي نتيجو قائم ڪري ٿو تہ جهڙيءَ طرح روشني يعني نور جي ڪري ڪي شيون سايون، ڳاڙهيون، ڪاريون وغيره وغيره، نظر اچن ٿيون ۽ روشني پاڻ نظر نٿي اچي، اهو ساڳيو مثال خدا جي ذات جو آهي. ان ڪري هو چوي ٿو تہ دراصل "لا اله الا الله" يعني ناهي

ڪوئي معبود مگر الله، عوام جي توحيد آهي، پر "لا هو الا هو" ناهي ڪوئي مگر هو، خواص جي توحيد آهي.

امام غزالي جي زماني يعني ڇهين صديءَ تائين صوفي پنهنجي مشاهدي کي ان نموني ٻڌبيان ڪندا رهيا ۽ ان ڳالهه تي پڻ زور ڏنو ويو ته اها ڪيفيت صرف "فنا" جي نتيجي ۾ ئي ظاهر ٿي سگهي ٿي. مطلب ته ان وقت تائين وحدت الوجود جو اهوئي مفهوم سمجهيو ٿي ويو. ليڪن ڇهين صديءَ ۾ ئي اندلس جي شهر مرسيه ۾ محمد بن علي (560/1164-638/1240) جيڪو اڳتي هلي محيي الدين ابن عربي جي نالي سان مشهور ٿيو، تنهن وحدت الوجود جي فڪر جي نئين رنگ ڍنگ ۽ نون علمي اصطلاحن سان اهڙي زوردار تشريح ۽ تعبير ڪئي جو ڪائنس پوءِ اسلامي دنيا ۾ وجودي فڪر سندس نالي سان سڃاڻپ ۾ اچڻ لڳو.

جيئن مٿي ذڪر ٿي چڪو ته وحدت الوجود جو نظريو ابنِ عربيءَ کان اڳ جو آهي، بلڪ حقيقت اها آهي ته وحدت الوجود جو اصطلاح ابن عربي پاڻ استعمال ڪيو ئي ناهي. هو چوي ٿو ته وجود صرف حق تعالىٰ جو آهي، چو ته هو وجود جي تعريف ئي اها ٿو ڪري ته جيڪو پنهنجو پاڻ قائم هجي يعني ٻئي ڪنهن جو محتاج نه هجي ۽ اهو ته صرف خدا جي ذات آهي، تنهن ڪري وجود به صرف ان جو آهي. باقي ٻيون سڀ شيون يا ڪائنات موجود ته آهن پر انهن جو وجود ناهي. هو خدا جي وجود کي وجود مطلق به ان لحاظ کان ڪوٺي ٿو. جيئن ته ٻيون شيون پنهنجي وجود لاءِ هن جون محتاج آهن، تنهن ڪري انهن تي وجود جو اطلاق نٿو ڪري سگهجي. انهيءَ ڪري مخلوق يا عالم لاءِ هو ممڪن جو اصطلاح ڪم آڻي ٿو. يعني خدا جي وجود کان سواءِ ٻيو جيڪي ڪجهه آهي، اهو ممڪن جي تعريف ۾ اچي ٿو. انهيءَ لحاظ کان هو وجود کي واجب سمجهي ٿو يعني واجب الوجود. مطلب ته وجودي صوفين وٽ وجود خدا جي لاءِ آهي ۽ اهو واجب آهي ۽ ٻيو سڀ ڪجهه ممڪن جي تعريف ۾ اچي ٿو. هتي هڪ ٻيون اصطلاح ممتنع به سمجهي ڇڏڻ گهرجي يعني جيڪو نه واجب آهي نه ممڪن. ٻين لفظن ۾ جيڪو وجود ٿي نه ٿو سگهي.

وجود جي وڌيڪ وضاحت ڪندي صوفي چون ٿا ته اهو ازلي آهي، غيرمخلوق آهي، ناقابل تعريف ۽ ناقابلِ فنا آهي، ڪثرت کان پاڪ آهي، يعني هر لحاظ کان واحد آهي. بي مثل ۽ يڪتا آهي، ظاهر آهي ته اهڙو وجود صرف خدا جو آهي. واجب يا وجود جي تعريف ڪندي چون ٿا ته اها هستي جنهنجو نه جسم آهي نه ماپ آهي، اهو ان وقت به هو جڏهن ڪا شيءِ نه هئي ۽

تڏهن ب هوندو جڏهن ڪا شيءِ نه هوندي. يعني هو پنهنجو پاڻ موجود آهي. هو زمان ۽ مڪان ۽ طرف کان پاڪ آهي. ڪنهن ب قسم جو عقل، فهم، ادراڪ ۽ حواس ان کي سمجهڻ کان قاصر آهن. انهيءَ کي واجب الوجوب ب چون ٿا.

خدا يعني ڪائنات جي خالق جي باري ۾ اهو نظريو رکڻ کان پوءِ اچو ت ڏسون ت وجودي صوفي مخلوقات، موجودات يا ڪائنات جي باري ۾ چا ٿا چون. ابنِ عربي چوي ٿو ت هيءَ ڪائنات يا عالم ذات باري تعالىٰ جي اسمن (Names) ۽ صفتن (Attributes) جي تجلي يا جلوه گري يا ظهور آهي. هن جو چوڻ آهي ت اسين وجود کي نٿا ڏسي سگهون، البت اسان ان وجود جا آثار يا علامتون جيڪي ظاهري شيون آهن، انهن کي ڏسون ٿا يا محسوس ڪريون ٿا. انهيءَ ڪري چيو ويو آهي ت عالم لفظ علم مان نڪتو آهي، جنهن جي معنيٰ آهي نشان يا سجاڻ. صوفي ان ڪري ما سوىٰ الله کي عالم چون ٿا جو ان سان خدا جي اسمن ۽ صفتن جي سجاڻپ ٿئي ٿي. اهڙيءَ طرح هي ڪائنات شين جو مجموعو آهي. شيءِ لفظ جو عربيءَ ۾ مادو شاءَ، يشاءُ آهي، يعني جيڪي هن (خدا) گهربو يا گهري ٿو. مطلب ت هر شيءِ وجود جي ڪا صفت يا خاصيت کي ظاهر ڪري ٿي ۽ ان ڪري هر شيءِ خدا جي ڪنهن نه ڪنهن اسم سان مناسبت رکي ٿي. انهيءَ ساڳي ڳالهه کي هو ان طرح ب بيان ڪن ٿا ت موجودات يا مخلوقات يا ممڪنات خدا جي اسمن ۽ صفتن جي تجلي آهي يا ان کي نور جو ظهور يا مظهر يعني ظاهر ٿيڻ جي جاءِ چون ٿا. چو ت انهيءَ ظهور سبب ئي اهي موجود آهن. جيڪڏهن اهو ظهور نه هجي ت جيڪر شيون عدم ۾ هجن.

هتي هيءَ ڳالهه ب سمجهڻ ضروري آهي ت ابنِ عربي ۽ بين وجودي صوفين وٽ "عدم" (Non-being) جي خاص معنيٰ يا مفهوم آهي. ابنِ عربي چوي ٿو ت عدم جو مطلب 'ڪجهه ناهي'، هرگز ناهي بلڪ عدم مان مراد شين جي ظاهر ٿيڻ کان اڳ واري اها حالت آهي، جنهن جي خدا جي ذات يعني وجود سان هڪ خاص مناسبت آهي. هو جڏهن وجود جو اطلاق صرف الله جي ذات تي ڪن ٿا ت انهيءَ جو لازمي نتيجو اهو ٿو نڪري ت هو مخلوق يا غير خدا کي يعني خدا کان سواءِ ٻيو سڀ ڪجهه ان کي عدم چون ٿا. بين لفظن ۾ هڪ طرف واجب ۽ وجود لازم ملزوم آهن ت ٻئي طرف ممڪن لاءِ عدم ضروري آهي، هينئن ب چئي سگهي ٿو ت وجود ۽ عدم متضاد ۽ مقابل حالتون آهن.

وجودي صوفي عدم کي ڪجهه ناهي جي برابر ان ڪري نٿا سمجهن جو هو چون ٿا ت جيڪڏهن اهو واقعي ڪجهه ناهي ت پوءِ عدم يعني ڪجهه ناهي مان ڪجهه ڪيئن پيدا ٿيو.

يعني عدم مان ته عدم ئي پيدا ٿيندو. ابنِ عربيءَ جو مشهور فقرو آهي:

العدم لايوجد والعدم عدم

يعني عدم آهي ئي ڪونہ، بلڪ عدم عدم ئي آهي ☆.

هاڻي وحدت وجود جي لحاظ سان وجود هڪڙو آهي ۽ اهو خدا آهي. پر جيئن ته عدم وجود جو ضد آهي ۽ خدا جو ڪو ضد نہ آهي ان ڪري عدم جو وجود بہ ناهي ان ڪي عدم محض (Absolute Non-being) چئجي ٿو. انهيءَ ڪري وجودي صوفي هن ڪائنات يا مخلوقات کي وجود جا تعينات (Individuations) ۽ تقيدات (Limitations) جو نالو ڏين ٿا جنهن ڪري شيون ظاهري صورت ۾ موجود نظر اچن ٿيون.

هتي هو هن ڪائنات يا عالم کي عدم اضافي (Relative Non-being) سڏڻ لاءِ تيار ٿين ٿا. مولانا رومي وٽ پڻ عدم جو اهو ساڳيو تصور آهي، جيڪو سندس هيٺين شعرن ۾ ملي ٿو:

ما عدم هائيم و هيستهائی ما
تو وجود مطلقی فانی نما

معنيٰ: اسان عدم آهيون ۽ اسان جي هستي پڻ. تون وجود مطلق آهين پر ڏسڻ ۾ ڪونہ ٿو اچين.

هڪ ٻئي شعر ۾ رومي عدم کي قدرت جو خزانو ڪوئي ٿو.

پس خزانه صنع حق باشد عدم
که بر آرد زو عطا هادمبدم

معنيٰ: پوءِ حق تعالیٰ جي ڪاريگريءَ جو خزانو عدم آهي، جو ته انهيءَ منجهان ئي هرگهڙي ۽ هر پل نيون عطائون ڪري ٿو. ليڪن عدم جي انهيءَ تصور جو اهو نتيجو نہ ونڊ ڪپي ته وجود عدم جو محتاج آهي. بلڪ حقيقت اها آهي ته عدم يعني نيستي يا ڪين يا "ڪجهہ نہ" جو تصور ئي نٿو ٿي سگهي. انهيءَ ڪري ته صوفي وجود کي واجب يعني خدا کي واجب الوجود سمجهن ٿا. وري چاڪاڻ ته واجب هڪ کان زياده نٿا ٿي سگهن، تنهن ڪري اهو

☆ وجود، ممڪن ۽ عدم کي رياضيءَ جي هن مساوات ذريعي ظاهر ڪري سگهجي ٿو.

وجود= ممڪن - عدم

تنهن ڪري عدم = ممڪن - وجود

تنهن ڪري ممڪن = وجود + عدم

واحد پڻ آهي. هي جو عام طور عقيدو آهي تہ حق تعاليٰ مخلوقات کي عدم مان پيدا ڪري ٿو تہ ان جو مطلب اهو ناهي تہ اهي شيون سندس علم ۾ بہ ڪوبہ هيون يا انهن جو علمي وجود بہ ڪوبہ هو. بلڪ وجودي صوفي چون ٿا تہ ازل کان ابد تائين انهن شين جو حق تعاليٰ وٽ علمي وجود آهي ۽ انهيءَ کي ابن عربي "اعيان ثابتہ" 'واحد عين' ثابت ڪوئي ٿو. انهن کي علمي صورتن جو نالو بہ ڏنو وڃي ٿو. اعيان جي باري ۾ اصل دليل ئي اهو آهي تہ شيون عدم مان وجود ۾ ڪوبہ ٿيون اچي سگهن، ڇو تہ عدم مان عدم ئي وجود ۾ ايندو. انهيءَ ڪري چون ٿا تہ مخلوقات حق تعاليٰ جي ظهور يعني تجليءَ کان بغير ناممڪن آهي ۽ حق تعاليٰ جي تجليءَ جي صورت اعيان ثابتہ کان سواءِ ممڪن ناهي. هاڻي جڏهن اعيان ثابتہ صرف حق تعاليٰ جي علم ۾ ثابت آهن تڏهن تہ ابنِ عربي انهن لاءِ چوي ٿو 'الاعيان ما شمت رائحة الوجود' يعني اعيان اهي آهن، جن وجود جي بوءِ نہ سنگهي آهي. پر جڏهن انهن تي حق جي تجلي پوي ٿي تہ اهي اعيان خارجي يعني مخلوقات يا موجودات جي صورت ۾ ظاهر ٿين ٿا. انهيءَ ڪري هنن ظاهري شين يا مظاهر کي اعيان يا باطني وجود جو آئينو پڻ چيو وڃي ٿو.

هن سڄي بحث کي هڪ عام مثال ذريعي وڌيڪ چٽو ڪري سگهجي ٿو ۽ اهو آهي ڪنهن انجنيئر جي ذهن ۾ هڪ گهر جو اهو نقشو جيڪو ٺهڻ کان اڳ سندس ذهن ۾ آهي، جيستائين اهو نقشو سندس ذهن يعني باطن ۾ آهي تہ اهو عين ثابت آهي پر جڏهن اهو ٺهي ويو تہ اهو عين خارج آهي، ان جو جيڪو سندس ذهن ۾هو. هڪ لحاظ سان ائين پڻ چئي سگهجي ٿو تہ اهو ٺهيل گهر انجنيئر جي ذهن ۾ آيل نقش جو عين آهي، ساڳيءَ ريت وجودي صوفي مخلوقات يا موجودات لاءِ چون ٿا تہ اها حق تعاليٰ جو عين آهي. پر وري هڪ ٻئي لحاظ کان ڏسو تہ ٺهيل گهر پنهنجي انهيءَ صورت ۾ انجنيئر جي ذات جو غير بہ آهي، ڇو تہ اهو خارجي طور موجود آهي. ابنِ عربي فتوحات مڪيہ ۾ اها ساڳي ڳالهہ هنن لفظن ۾ چوي ٿو. 'سبحان من اظهر الاشياء وهو عينها'.

معنيٰ: پاڪ آهي اها ذات جنهن پاڻ کي شين ۾ ظاهر ڪيو ۽ پاڻ انهن جو عين آهي.

فتوحات ۾ هڪ ٻي عبارت پڻ هن ريت ملي ٿي.

الحمدلله الذي اوجد الاشياء وهو عينها يعني تعريف الله تعاليٰ جي جنهن شين کي وجود ۾ آندو ۽ پاڻ انهن جو عين آهي.

هڪ ٻئي هنڌ ان جي وضاحت ڪندي هنيئن چوي ٿو.

اعلم ان الله موصوف بالوجود ولا شيءَ موصوف بالوجود من الممكنات بل اقول ان الحق هو عين الوجود وهو قول رسول الله ﷺ كان الله ولا شيءَ معه.

ترجمو: ڄاڻ تہ بيشڪ الله تعاليٰ ئي وجود جي صفت وارو آهي. ۽ ڪا بہ شيءِ ممڪنات منجهان وجود جي صفت سان نہ آهي. انهيءَ ڪري آءٌ چوان ٿو تہ حق تعاليٰ ئي عين وجود آهي. رسول الله ﷺ جو قول 'الله آهي ۽ هن سان ۽ ڪا شيءِ ناهي' جو اهو ئي مطلب آهي.

انهيءَ پس منظر ۾ هو فصوص الحڪم جي فص هارونيہ ۾ عارف جي وصف هنن لفظن ۾ ڪري ٿو.

فان العارف من يري الحق في كل شيءٍ، بل يراه عين كل شيءٍ.

معنيٰ بيشڪ عارف اهو آهي جيڪو حق کي هر شيءِ ۾ ڏسي ٿو بلڪ هر شيءِ کي هن جو عين ڏسي ٿو.

فص ادريسہ ۾ وري هينئن چوي ٿو.

وهو من حيث الوجود عين الموجودات فالمسميٰ محدثات هي العليه لذاتها وليست الا هو.

ترجمو: حق تعاليٰ وجود جي اعتبار کان موجودات جو عين آهي ۽ انهن کي محدثات جو نالو ڏنل آهي، جيڪي پڻ ذات ۾ اعليٰ آهن، چو تہ هن کان سواءِ ٻيو ڪو آهي ئي ڪونہ.

هتان معلوم ٿيو تہ ابنِ عربي جڏهن خالق ۽ مخلوق يا خدا ۽ عالم کي هڪ ٻئي جو عين چوي ٿو تہ ان کي هڪ خاص معنيٰ جي لحاظ سان ائين چوي ٿو. چو تہ هو ساڳئي وقت عالم کي حادث (پيدا ٿيل) مڃي ٿو ۽ خدا کي قديم يعني ازلي تسليم ڪري ٿو. ابنِ عربيءَ جي عينيت تي اهو عام اعتراض آهي تہ هو عينيت مان مراد خدا کي ڪائنات جي برابر يا ان جي هو بهو سمجهي ٿو يا وري ڇيو وڃي ٿو تہ هن ڪائنات ۾ جيڪي شيون يا صورتون ۽ مظهر آهن، انهن سڀني جو جوڙ (Sum Total) حق تعاليٰ جي وجود برابر آهي. پر اسان ڏٺو تہ ائين ناهي. دراصل وجودي صوفي جڏهن چون ٿا تہ حق تعاليٰ شين جو پاڻ عين آهي تہ ان جو مطلب آهي تہ اهي شيون جيڪي پهريائين اعيان ثابتہ طور سندس علم ۾ هيون، اهي هينئر سندس اسمن ۽ صفتن جي تجليءَ سببان ظاهر ٿي پيون آهن يا خارجي طور موجود آهن. دراصل جڏهن وجودي صوفي خدا کان سواءِ ٻي ڪنهن شيءِ جو وجود تسليم نٿا ڪن تہ پوءِ ڪائنات يا مخلوقات جو خدا جي عين هجڻ جو سوال ئي نٿو پيدا ٿئي. البت هتي اهو سوال پيدا ٿئي ٿو تہ پوءِ هو هن عالم کي ڇا ٿا سمجهن. ابنِ عربي ۽ هن جي پوئلڳن جي نظر

۾ هن عالم جي حيثيت موهوم يعني وهمي ۽ خيالي آهي. ٻين لفظن ۾ عالم اعتباري، اضافي ۽ ظلي آهي ڇو ته وجود حقيقي ۽ وجود مطلق فقط خدا جي ذات آهي. فص يوسفي ۾ سندس الفاظ آهن.

فالعالم متوهم ما له وجود حقيقي

يعني پوءِ هي عالم وهمي يا خيالي آهي ۽ ان جو وجود حقيقي ناهي.

اتي ئي ابنِ عربي چوي ٿو ته هن عالم يا ڪائنات جي خدا سان اهڙي نسبت آهي، جهڙي پاڇي جي انسان سان هوندي آهي ۽ انهيءَ ڪري عالم ظل الله آهي. گويا ان جو وجود اضافي آهي ۽ تعينات ۾ مقيد آهي. جهڙيءَ طرح ڪنهن انسان جو پاڇو ذاتي لحاظ ڪان معدوم آهي، پر ان انسان سان موجود آهي. اهڙيءَ طرح هي عالم ذاتي طور معدوم پر خدا جي ذات سان موجود آهي. ٻين لفظن ۾ ائين چئبو ته حق جي نسبت يا ظل هجڻ ڪري عين حق آهي، پر ڪائنات جي نسبت سان اهو غير حق آهي. يا هينئن به چئي سگهجي ٿو ته هي عالم تعين ۽ تقيد جي اعتبار کان وجود مطلق جو غير آهي پر اصل حقيقت يعني هويت جي اعتبار کان عين حق آهي.

وجودي فڪر جو هڪ ٻيو بنيادي نڪتو حق تعاليٰ ۽ انسان جي درميان قائم باهمي تعلق يا نسبت کي سمجهڻ آهي. عام مذهبي لحاظ سان اهو سنئون سڌو خالق ۽ مخلوق وارو تعلق آهي. ليڪن صوفين وٽ ۽ خاص طور وجودي صوفين وٽ اهو خالق ۽ مخلوق وارو تعلق ته آهي ئي آهي، پر اهو ان کان وڌيڪ انوکو ۽ ناقابل بيان پڻ آهي. ابنِ عربيءَ فص هوديه ۾ چوي ٿو:

فهو الشاهد من الشاهد والمشهود من المشهود

معنيٰ: هر ڏسندڙ ۾ هو پاڻ ڏسندڙ آهي ۽ هر نظر ايندڙ ۾ هو پاڻ نظر اچي ٿو.

اتي ئي هڪ شعر ۾ چوي ٿو:

فهو الكون كله وهو الواحد الذي

قام كوني بكونه ولذاقلت يغتذي

ترجمو: پوءِ سمورو وجود هو پاڻ آهي. هو اهڙو واحد آهي جنهن سان منهنجو وجود قائم آهي.

ابنِ عربي مطابق حق تعاليٰ انسان جو عين ڪيئن آهي، ان جي وضاحت مشهور قدسي حديث ۾ ملي ٿي، **كنت سمعه الذى يسمع به و بصره الذى يبصر به و يده التى يبطش بها رجله التى**

يمشي بها. معنيٰ مان هن جي ٻڌڻ واري سگهه هوندو آهيان جنهن سان هو ٻڌندو آهي، ۽ جنهن سان هو ڏسندو آهي، ان جو هٿ هوندو آهيان جنهن سان هو پکڙيندو آهي ۽ هن جون ڇنگهون هوندو آهيان جنهن سان هو هلندو آهي.

فص ڪلمه عيسويه ۾ انهيءَ ساڳي ڳالهه کي وڌيڪ عمومي انداز ۾ شعر جي صورت ۾ هن ريت بيان ڪري ٿو.

فلولاه ولولا نا فما كان الذي كانا

معنيٰ: جيڪڏهن هو (ظهور) نه ڪري ها ۽ اسين نه هجون ها. پوءِ هي جيڪي ڪجهه آهي، اهو نه هجي ها.

وري هڪ هنڌ چوي ٿو ته جيئن واجب ۽ ممڪن جو دارو مدار هڪ ٻئي تي آهي تيئن واجب ۽ ممڪن کي هڪ ٻئي جو احتياج آهي. اهي هڪ ٻئي کان بي نياز نٿا ٿي سگهن يا الڳ نٿا ٿي سگهن. منطقي لحاظ کان هيئن چئبو ته واجب جو تصور ئي تڏهن ڪري سگهبو جڏهن ممڪن جي تعريف مقرر ڪبي. اهڙيءَ طرح ممڪن جي تصور لاءِ واجب جو هجڻ ضروري آهي.

مولانا رومي خدا ۽ انسان جي باهمي تعلق بابت ذرا مختلف انداز ۾ وري هينئن چيو هو:

اتصال بي تكيف و بي قياس
هست رب الناس را با جان ناس

معنيٰ: اهو وصال بي ڪيفيت ۽ عقل ۽ سمجهه کان ٻاهر هوندو آهي. اهڙو ئي وصل انسانن جي رب کي پنهنجي ٻانهن جي ساهه سان آهي.

مثنويءَ ۾ هڪ ٻئي هنڌ وري هينئن چيائين:

متصل ني منفصل ني اي كمال
بلك بي چون و چگو نه و اعتلال

معنيٰ: هو (مخلوق سان) نه ڳنڍيل آهي نه جدا، اي ڪامل انسان، بلڪ اهو مامرو چو ۽ چا، ڪيئن ۽ ڪهڙي (اسبابن) کان مٿي آهي.

شاهه لطيف پڻ مثنويءَ جي اندازِ فڪر کان متاثر ٿي خدا ۽ انسان جي باهمي تعلق بابت چيو هو.

هو پڻ ڪونهي هن ري، هيءَ نہ هنهان ڏار
الانسان سري و انا سره پروڙج پچار
ڪندا ويا تنوار، عالم عارف اهڙي

سلطان الاوليا خواجه محمد زمان وڏيڪ علمي اصطلاح ڪم آڻيندي هيئين بيت ۾ سموري وجودي فڪر کي سموئي ڏيکاريو آهي.

صورت معنيٰ وچ ۾، ڪونهي وچ وچا
هونہ سچاپي هن ري، هيءَ مور نہ موجودا
ڪٿي جوهر ڪوٺجي، ڪٿي عرض آهي
حقيقت هيڪاه، پر نالن مٿي ناهہ ڪو

ابنِ عربيءَ جي وجودي فڪر ۾ هڪ وڏو بحث تنزيه (The Onness of Being) ۽ تشبيه (The mutiplicity of Things) آهي. تنزيهہ جو مطلب آهي تہ خدا جي ذات کان مخلوق جي صفتن جي نفي ۽ تشبيه جو مطلب آهي تہ مخلوق کي خدا جي صفتن سان سينگاريل سمجهڻ. انهيءَ سڄي بحث کي خدا (وجود) جي ذات ۽ صفات جو مسئلو بہ ڪوٺي سگهجي ٿو. ابنِ عربيءَ وٽ هن سلسلي ۾ خالق ۽ مخلوق يا حق تعاليٰ ۽ ڪائنات، مطلق ۽ مقيد، قديم ۽ حادث، رب ۽ عبد جا اصطلاح پڻ ملن ٿا. ابنِ عربيءَ وٽ خالق ۽ مخلوق جو تعلق تنزيه (خدا جو ڪائنات کان الڳ ۽ ماورا) بہ آهي تہ تشبيه (پاڻ ۾ مليل يا ساري يعني سير ڪندڙ) بہ آهي. هن جي نظر ۾ انهن ٻنهي مان ڪوبہ هڪڙو تصور انهيءَ نسبت جي تهہ تائين پهچڻ لاءِ ناڪافي آهي. هو چوي ٿو تہ تنزيه محض جو تصور يعني تہ حق تعاليٰ بي صورت ۽ هن عالم کان الڳ يا ماورئ آهي جو مطلب خود هن جي ذات کي هڪ لحاظ کان محدود ۽ مقيد ڪرڻ آهي. چو تہ ائين چئي هڪ حد پيدا ڪئي وئي آهي، جڏهن تہ خدا جي ذات بابت ڪنهن بہ قسم جي حد يا قيد جو تصور نٿو ڪري سگهجي. ساڳيءَ ريت تشبيه محض يعني خدا کي صرف عالم جي صورتن يا مظهرن ۾ ڳولڻ بہ هڪ لحاظ کان سندس ذات جي تحديد يا تقييد آهي. هن سلسلي ۾ ابنِ عربيءَ جو وڏيڪ مضبوط دليل اهو آهي تہ قرآن شريف جي ڪيترين آيتن مان تنزيه تہ ڪيترين مان تشبيه ظاهر ظهور نظر اچي ٿي. تشبيهہ جي سلسلي ۾ هو ونحن اقرب اليه من حبل الوريد، وهو معكم اينما كنتم يعني اسان وڏيڪ ويجهو آهيون، انهيءَ کي ساهہ جي رڳ کان ۽ هو توهان سان گڏ آهي، جتي توهان آهيو، جهڙين آيتن مان استدلال وٺي ٿو. البتہ قرآن شريف جي هن آيت ليس كمثله شي وهو السميع العليم. يعني هن جي مثل کا شيءِ ناهي ۽

اهو ٻڌندڙ ڄاڻندڙ آهي. بابت هو چوي ٿو ته هن آيت جي پهرين حصي ۾ **ليس كمثله شي** ۾ تنزيه ۽ پوئين حصي **وهو السميع العليم** ۾ تشبيه جو مفهوم سمايل آهي.

ابنِ عربيءَ هيءَ سڄو بحث فص نوحيه ۾ ڪيو آهي جتي هو چوي ٿو:

فان قلت بالتنزيه كنت مقيدا
وان قلت بالتشبيه كنت محددا
وان قلت بالامرين كنت مسددا
و كنت اماما فى المعارف سيدا
فمن قال بالاشفاع كان مشركا
ومن قال بالافراد كان موحدا
فاياك والتشبه ان كنت ثانيا
واياك والتنزيه ان كنت مفردا
فما انت هو بل انت هو و تراه فى
عين الامور مسرحا مقيدا

ترجمو: جيڪڏهن تون رڳو تنزيه جو قائل آهين ته تون (خدا کي) مقيد ڪرڻ وارو آهين. پر جيڪڏهن رڳو تشبيه جو قائل آهين ته تون (خدا کي) محدود ڪرڻ وارو آهين. پر جيڪڏهن تون ٻنهي جو قائل آهين ته پوءِ سڌي رستي تي آهين ۽ معرفت وارن جو اڳواڻ ۽ سردار آهين. ليڪن جيڪو ٻيائي (خلق ۽ حق کي الڳ سمجهي) رکي ته اهو مشرڪ آهي. پر جيڪو ٻنهي کي هڪ ٿو مڃي ته اهو موحد آهي.

لهذا مٿين بحث جي پيش نظر ابنِ عربي اهو نتيجو قائم ڪري ٿو ته تقيد جو اطلاق خود تقيد آهي ۽ مطلق اطلاق جي قيد سان وري مقيد آهي. ٻين لفظن ۾ مطلق جو تصور مقيد کان سواءِ نٿو ڪري سگهجي ۽ مقيد وري مطلق کان سواءِ قائم رهي نٿو سگهي.

ابنِ عربي فتوحات مڪيه ۾ تنزيه ۽ تشبيه جي سمجهاڻي هڪ ٻئي تمثيلي انداز ۾ ڏيندي چوي ٿو ته هيءَ ڪائنات ظلمت آهي ۽ نور حق پڌرو آهي. پر جيئن نور ۽ ظلمت يعني روشني ۽ اونداهي ٻئي گڏ نٿا ٿي سگهن ۽ جيڪو رات کي ڏسي ٿو سو ڏينهن کي نٿو ڏسي ۽ ساڳيءَ ريت جيڪو ڏينهن کي ڏسي ٿو سو رات کي نٿو ڏسي. انهيءَ ڪري اهوئي ظاهر آهي ته باطن به آهي. ٻين لفظن ۾ حق ۽ خلق ٻئي واضح آهن. ليڪن جيڪو مخلوق کي ڏسي ٿو سو حق کي نٿو ڏسي. اهڙيءَ طرح جيڪو ان وهم جو شڪار رهيو، اهو ڪڏهن به نه حق کي ڏسي

سگھندو ۽ نہ خلق کي. تڏهن تہ فص ادريسيہ ۾ چوي ٿو:

فالحق خلق لهٰذ الوجه فاعتبروا
و ليس خلقا بذاك الوجه فادكروا
جمع و فرق فان العين واحدة
و هى الكثيرة لاتبقى ولاتذر

ترجمو: انهيءَ سبب جي ڪري حق خلق آهي، پوءِ سوچيو ۽ سمجهو. وري هن ٻئي سبب (اطلاقي) جي ڪري خلق ناهي. انهيءَ تي غور ڪجو. جمع ۽ ڪر ۽ فرق ۽ ڪر، چو تہ اها ذات (عين) واحد ۽ آهي ۽ ڪثير ۽ آهي. جيڪا نہ ان کي ڇڏي ٿي ۽ نہ باقي رهي ٿي.

انهيءَ ڪري عارف اهو آهي، جيڪو جمع ۽ فرق کي هر وقت ملحوظ رکي ياد رکڻ گهرجي تہ "جمع" ۽ "فرق" صوفين جا خاص اصطلاح آهن. هڪ ٻئي هنڌ ابنِ عربي وڌيڪ ڪلي چوي ٿو:

<u>في الخلق عين الحق ان كنت ذاعين و في الحق عين الخلق ان كنت ذا عقل.</u> يعني خلق ۾ عين حق آهي، جيڪڏهن تون بصيرت وارو آهين ۽ حق ۾ عين مخلوق آهي، جيڪڏهن تون عقل وارو آهين.

هتي پهچڻ کان پوءِ اسان ان سوال طرف اچون ٿا جنهن ڪري وجودي صوفين تي اڪثر تنقيد ڪئي وئي آهي تہ سندن خيال يا نظريا بظاهر اسلامي تعليمات جي خلاف نظر اچن ٿا، ليڪن ان جي باوجود اهي اسلامي فڪر جي ڌار ۾ ڪيئن شامل آهن ۽ مسلمان مفڪرن ۽ عالمن انهن کي ڪهڙي ريت تسليم ڪيو آهي. هن جو جواب هڪڙو هي آهي تہ صوفي جڏهن پنهنجا بنيادي عقائد بيان ڪن ٿا تہ اهي ضرور خيال ڪن ٿا تہ اهي عام اسلامي تعليمات مطابق آهن. ابنِ عربيءَ کي پڻ ان ڳالهہ جو احساس هو، ان ڪري هو فتوحات مڪيہ جهڙي ڪتاب لکڻ وقت سڀ کان پهريائين مختصر طور خدا جي ذات ۽ الوهيت ۽ رسالت بابت پنهنجا عقيدا بيان ڪيا جن ۾ هو پنهنجو ايمان ڄاڻائي ٿو. ظاهر آهي تہ اهي بنيادي طورِ اسلامي عقائد مطابق آهن. ٻيو سبب هي آهي تہ صوفي پنهنجي عقيدن جي تشريح ۽ تعبير ۾ پنهنجي ذاتي ڪشف ۽ الهام کي اهميت ڏين ٿا ۽ بنيادي عقيدن جي سمجهاڻي يا شرح ان لحاظ کان ڪن ٿا. اها ڳالهہ قابلِ ذڪر آهي تہ صوفي ادب جو تمام وڏو حصو اهڙي قسم جي تشريحات تي مشتمل آهي. ليڪن ان جو مطلب اهو ناهي تہ ڪو صوفين ۽ خاص طور ابنِ عربيءَ جي نظرين کي رد نہ ڪيو ويو آهي يا هن تي ڪفر جون فتوائون نہ لڳيون آهن. هن سلسلي ۾ سڀ کان وڏو

نالو ائين صديءَ ۾ امام ابنِ تيميه جو آهي، جنهن ابنِ عربيءَ جي نظريات تي زبردست تنقيد ۽ جرح ڪئي آهي. ليڪن اها ب حقيقت آهي ت گذريل ڇهن صدين ۾ ابنِ عربيءَ جي نظريات جي حمايت ۾سندس مخالفت کان وڌيڪ موافقت وارو مواد منظر عام تي آيو آهي. وڏي ڳالهه ت ان ۾ اسلامي دنيا جا ايڏا وڏا عالم ۽ مفڪر اچي وڃن ٿا جو ابنِ عربيءَ تي تنقيد جو اثر جيڪڏهن ختم نه تڏهن ب زائل ٿي وڃي ٿو.

هاڻي اچو ت ڏسون ت خود وجودي حضرات پنهنجي انهن نظرين جي ڪهڙيءَ ريت تشريح ۽ تعبير ڪن ٿا جو اهي عقلي ۽ نقلي طور قابلِ قبول ٿي پون ٿا. وجودي حضرات ڪشف جي بنياد تي وجود جا درجا يا ڇهه مرتبا (Degrees of Existence) يا تنزلات چون ٿا، جن کي "تنزلات سته" ڄاڻائن ٿا. ڪي صوفي قرآني اصطلاح "ستة ايام" مان اهو استدلال وٺن ٿا. انهن کي هو تجليات، تقيدات، تعينات يا اعتبارات پڻ ڪوٺين ٿا. سڀ کان پهريون مرتبو آهي احديت، يعني ذات حق جو اهو مرتبو جنهن کي لاتعين پڻ چون ٿا. جيڪو هر قسم جي فهم ۽ سمجهه کان بالاتر آهي. اتي ڪنهن ب لحاظ کان ڪثرت جي گنجائش ناهي. يعني ذات هر قسم جي قيد کان ماورا آهي. ان کي اطلاقيت جو مرتبو پڻ سڏين ٿا. اتي حق تعاليٰ پاڻ عالم، پاڻ علم ۽ پاڻ معلوم آهي. خود وجود، خود واجد ۽ خود موجود آهي. **كان الله ولم يكن معه شيء** جو اهوئي مفهوم وٺن ٿا.

لاتعين کان پوءِ باقي پنج مرتبا تعينات جا آهن. تعين اول کي وحدت ب چون ٿا. صوفي ادب ۾ ان جا ٻيا ڪيترا نالا ملن ٿا تاهم خاص خاص هي آهن. حقيقت محمدي، حقيقه الحقائق، تجلي اول، وجود مطلق، تجلي ذاتي حبي ب چون ٿا. صوفي ان جو استدلال مشهور حديث قدسي **"كنْت كنزا مخفيا فاحببت ان اعرف فخلقت الخلق"** يعني مان لڪل خزانو هئس، پوءِ مون گهريو ت سجاتو وجان تنهن ڪري مون مخلوقات کي پيدا ڪيو مان وٺن ٿا. هي مرتبو ائين آهي، جيئن ٻج ۾ وڻ جي موجودگي يعني جڏهن حق تعاليٰ جو علم سندس ذات ۽ صفات بلڪ موجودات جي باري ۾ اجمالي نوعيت جو آهي. ان جو اهو مطلب پڻ آهي ت حق تعاليٰ پنهنجي اصل ذات سان قائم آهي ۽ ٻي هر قسم جي ڦيرگهير کان پاڪ آهي.

تعين ثاني جنهن کي واحديت چون ٿا جو مطلب آهي ت جڏهن حق تعاليٰ جي علم ۾ ذات، صفات ۽ موجودات جو تفصيلي طريقي سان اعتبار ڪجي. اهو ائين آهي جيئن وڻ جي صورت ۾ ٽڻ ٽاريون ۽ پنن جو تصور ڪجي. هن مرتبي کي "اعيان ثابته" يا حقيقت انساني ب ڪوٺين ٿا.

هتي هيءَ ڳالهه ياد رکڻ گهرجي ته وجود جا اهي ٽئي مرتبا احديت، وحدت ۽ واحديت اعتباري يا فرضي نوعيت جا آهن، جيڪي صرف سمجهڻ ۽ سمجهائڻ واسطي تصور ڪيا وڃن ٿا. ذات جي لحاظ کان اهي ٽئي مرتبا الوهيت جا مرتبا آهن، جنهن ڪري اهي قديم آهن، انهن ۾ ڪنهن به قسم جو اڳ يا پوءِ ناهي. يعني انهن جي نه ابتدا آهي ۽ نه انتها. تڏهن ته صوفي خدا جي ذات جي باري ۾ بار بار چون ٿا "الآن کما کان" يعني اها ذات هينئر به ائين آهي، جيئن شروع ۾!

تعين سوم يا نزول ٽيون عالم ارواح کي چون ٿا. ان جا ٻيا نالا عالم ملڪوت ۽ عالم غيب آهن. نفخت فيه من روحي ۾ انهيءَ عالم ارواح ڏانهن اشارو آهي. تعين چوٿون عالم مثال آهي ۽ ان مان مراد اهڙيون شيون آهن، جن ۾ ڪي مرڪب ۽ لطيف آهن ۽ ورهاست يا ٽڪرن ۾ ورهائي نٽيون سگهجن. ان جو مثال خواب ۾ نظر ايندڙ اها شڪل آهي، جيڪا ان ماڻهوءَ يا شيءِ جي اصلي شڪل کان الڳ آهي. هڪ لحاظ کان ان کي جسماني عالم ۽ عالم ارواح جي وچ تي عالم برزخ به ڪوٺيو وڃي ٿو. ظاهر آهي ته اهو غير مادي آهي.

تعين پنجون جسماني عالم آهي، جنهن مان مراد اهي شيون آهن، جيڪي قابل تقسيم آهن، يعني هڪ کان وڌيڪ حصن ۾ ورهائجي سگهن ٽيون. هن کي عالم ناسوت يا عالم شهادت به چون ٿا. تعين ٽئين، چوٿين ۽ پنجين جو گڏيل نالو عالم امڪان پڻ آهي.

تعين ڇهون جنهن کي جامع مرتبو به سڏين ٿا، خود انسان آهي. وجودي حضرات چون ٿا ته اول مرتبي يعني لاتعين کي ڇڏي باقي ڇهن مرتبن جو جامع انسان آهي. ٻين لفظن ۾ هو عام طور ڇهين مرتبي ۾ موجود آهي پر جيڪڏهن هو عروج حاصل ڪندو رهي ته سندس رسائي اول مرتبي تائين ٿي سگهي ٿي، يعني انسان ڪامل جنهن جو اتم مظهر پيغمبر اسلام جي شخصيت آهي ۽ انهيءَ ڪري ان مرتبي کي حقيقت محمدي به ڪوٺيو وڃي ٿو.

بهرحال اها انسان جي بنيادي طور جامع هجڻ واري حيثيت ئي آهي، جيڪا ٻي ڪنهن مخلوق ۾ ناهي ۽ جنهن ڏانهن ابنِ عربي فص ڪلمه آدميه ۾ خلق آدم علىٰ صورته جي سمجهاڻي تحت واضح ڪئي آهي. هو چوي ٿو ته انسان اهڙو مڪمل آئينو آهي جنهن ۾ خدا جي صفتن جو ظهور ٿئي ٿو. پر آئيني ۾ ته هميشه پنهنجي شڪل نظر ايندي آهي. ان لحاظ کان ابنِ عربي چوي ٿو ته خدا تعالىٰ آدم جي آئيني ۾ پنهنجي صورت کي ڏسي ٿو ۽ نه آئيني کي. گويا هي آئينو خود نما نه پر خدا نما آهي. انهيءَ کي عام لفظن ۾ چئبو ته انسان خدا جو مظهر آهي يا ان جي تجلي آهي يا هر صورت ۽ هر لباس ۾ ان جي تجلي موجود آهي.

ابنِ عربيءَ موجب انسان جي تخليق جو مقصد حق تعاليٰ جو ٻنهي اسمن توڙي صفتن جو ظهور آهي. باقي مخلوق ۾ صرف صفتن جو ظهور آهي.

انسان جي انهيءَ جامع حيثيت يا مرتبي جي سمجهاڻي وجودي فڪر جي وڏي شاعر ۽ شارح مولانا جاميءَ جي مشهور مثنوي سلسلة الذهب جي هيٺين ٻن سٽن ۾ جنهن سولي انداز ۾ ملي ٿي، اها ٻئي ڪنهن هنڌ نه ٿي ملي:

آدمی چیست برزخی جامع
صورت خلق و حق درو واقع

يعني: انسان ڇا آهي؟ اهو برزخ جو مجموعو آهي، جنهن ۾ مخلوق ۽ حق جي صورت واقع ٿي آهي.

مٿئين بحث جو خلاصو هي آهي ته وحدت الوجود پنهنجي جڳهه تي هڪ علمي ۽ فڪري نظريو آهي، جنهن جا پنهنجا خاص اصطلاح آهن ۽ انهن جي بنيادي سمجهاڻي کان سواءِ صحيح مفهوم تائين پهچڻ مشڪل آهي.

اهوئي سبب آهي جو صوفين جي اوائلي ڪتابن ۾ انهن اصطلاحن جي سمجهاڻي بابت خاص باب ڏنل آهن ته جيئن عام پڙهندڙ ڪنهن غلط فهميءَ جو شڪار نه ٿئي. اڳتي هلي اها ڳالهه سموري صوفيانه شاعريءَ سان به لاڳو ٿئي ٿي جنهن ۾ شراب ۽ ميخانه، محبوب جي اک ۽ زلف، رخ ۽ رخسار، حتاڪ ڪفر ۽ ايمان جهڙن الفاظن کي به خاص معنيٰ ۽ مفهوم ۾ استعمال ڪيو ويو. جنهن جو وڏي ۾ وڏو ثبوت ائين صدين جي شروع ۾ لکيل محمود شبستري جو گلشن راز' آهي ان جي ٻن سوالن جي جوابن اندر هو رخ ۽ زلف، خط ۽ خال، چشم ۽ لب، شراب، شمع، شاهد خرابات ۽ خراباتي، بت ۽ زنار، اسلام مجازي ۽ ڪفر حقيقي جهڙن اصطلاحن جي نهايت دلپذير سمجهاڻي ڏئي ٿو. هڪ لحاظ کان ڇئي سگهجي ٿو ته شبستريءَ جي انهيءَ تشريح ۽ تعبير بعد فارسيءَ شاعري توڙي ان جي ٻين زير اثر زبانن ۾ انهن اصطلاحن جي اها معياري (Standardized) معنيٰ يا مفهوم وارو اصول تسليم ٿي ويو. وري اها به حقيقت آهي ته فارسي توڙي ٻين زبانن ۾ صوفيانه شاعريءَ جي مقبوليت جو وڏو راز ان ۾ سمايل آهي ته هنن پنهنجي شاعريءَ ۾ انساني محبت جي زبان ۽ ان جون علامتون ۽ استعارا استعمال ڪيا آهن. فارسي شاعريءَ جي انهيءَ روايت موجب رخ يا چهري مان مراد خدا جي ذاتي سونهن يا حسن جي جهلڪ آهي،

جيڪو زندگي بخش ۽ روح کي راحت ڏيندڙ آهي. زلف مان مراد خدا جي شان جو جلوو ۽ اظهار آهي.

شراب مان مراد اهو جذبو يا جوش آهي، جيڪو محبوب حقيقيءَ جي ديدار سان پيدا ٿئي ٿو ۽ جنهن سان عقل نيست و نابود ٿئي ٿو. خرابات يا ميخانو وحدت جو مقام آهي، جتي ڪابہ تفريق نہ آهي. اهڙيءَ طرح ٻيا بہ ڪيترائي استعارا ۽ علامتون صوفيانہ شاعريءَ جي خاص سجاڻپ آهن. جيڪي فارسي شاعريءَ جي اثر ڪري سنڌي روايتي شاعريءَ ۾ تاريخي طور مستعمل آهن. انهيءَ ڪري سنڌ جي صوفيانہ شاعريءَ جي صحيح پرک لاءِ اهو پس منظر يا پيش منظر سامهون رکڻو پوندو.

هاڻي جستائين ڪنهن وٽ "تنزلات سته" جو اهو تصور واضح ناهي، تيستائين هو "حقيقتِ محمدي" جنهن کي صوفين "تعين اول" جو نالو ڏنو آهي، ان جو پورو فهم حاصل ڪري نہ سگهندو. شاهہ عبداللطيف جي هيٺين بيت ۾ ان حقيقت ڏانهن هن ريت اشارو آهي:

عاشق چؤ ۾ ان کي، مڪي چؤ معشوق
خالق چؤ ۾ خام تون، مڪي چؤ مخلوق
سلج تنهن سلوڪ، جو ناقصائي نگٽو

آخري سٽ ۾ شاهہ لطيف ان ڳالهہ تان پردو کڻي چڏيو آهي تہ سلوڪ جو هيءَ راز انهن کي ٻڌائڻ ڪپي جيڪي ناقص نہ پر ڪامل آهن. يعني جن کي اهو سوجهرو حاصل ٿيو آهي.

حقيقت محمديءَ بابت خواجہ محمد زمان جو پڻ عالمانہ بيت هن ريت آهي:

عجب جهڙي آهہ، حقيقت حبيب جي
نڪي چئبو سو ڏٽي، نڪي مخلوقا
شفق جي ساجاءِ، جامع ليل نهار کي

مطلب تہ وجودي فڪر ۽ شاعريءَ ۾ وجود جا مرتبا يا درجا (Degrees of Existence) هڪ مستقل موضوع آهي ۽ انهن جي بهترين سمجهاڻي مولانا جاميءَ جي فارسي نثر ۽ نظم تي ٻڌل هڪ ننڍي رسالي لوائح ۾ نهايت وٽندڙ انداز ۾ڏنل آهي. انهيءَ تصنيف ۾ مولانا جامي وجود جي مرتبن جي شناخت تي زور ڏيندي چوي ٿو تہ ان سلسلي ۾ وڏي خبرداريءَ کان ڪم وٺڻو آهي.

هر مرتبه از وجود حكمي دارد
گر حفظ مراتب نہ كني زنديقي

ترجمو: وجود جوهر مرتبو هڪ خاص حڪم رکي ٿو. جيڪڏهن تون انهن مرتبن جو خيال نہ ڪيو (هڪ جي صفتن کي ٻئي سان ملايو) تہ پوءِ تون زنديق ٿي پوندين.

وحدت الشهود يا مجدد الف ثانيءَ جو نقطه نظر

ابنِ عربيءَ جي نظريات سان سڀ کان پهرين اختلاف علاءُالدوله سمناني (وفات 736/1336) کيو. هندوستان ۾ ابنِ عربيءَ تي تنقيد سڀ کان پهرين مشهور چشتي صوفي سيد محمد حسيني گيسو دراز (وفات 826/1422) کئي. جيڪو تصنيف تاليف ۽ علمي حيثيت جي لحاظ کان سڀني چشتي صوفين ۾ ممتاز حيثيت رکي ٿو. هن پنهنجي مختصر تصنيف "خاتمه آداب المريدين" ۾ ابنِ عربيءَ جي نظرين سان اختلاف کيو ۽ پنهنجي مريدن کي ابنِ عربيءَ جي کتاب فصوص الحڪم پڙهڻ کان منع کئي. ليڪن سندس همعصر شيخ علاءُالدين علي بن احمد مهائمي (وفات 835/1431) فصوص الحڪم جي شرح لکي ۽ هن جي تائيد ۾ ٻيو مواد پڻ چڏيو. ليڪن سڀ کان وڌيڪ شهرت شيخ احمد مجدد الف ثاني (وفات 1034/1624) جي نظريي کي ملي، جيڪو وحدت الوجود جي مقابلي ۾ وحدت الشهود جي نالي سان مشهور ٿيو. هن کان اڳ ۾ اسان ڏٺو ته ابنِ عربي ڪهڙيءَ ريت اهو ثابت کيو ته وجود فقط هڪڙو آهي ۽ اهو ذات خداونديءَ جو آهي. باقي هيءَ ڪائنات يا مخلوقات ان جي وجود سان قائم آهي، يعني ان جو پنهنجو وجود ڪونهي. انهيءَ ڪري وجودي صوفي شين کي تعينات يا تقيدات ڪوٺين ٿا. يا وري هو شين کي ذات خداونديءَ جي اسمن ۽ صفتن جي تجلي يا سندس نور جو ظهور سمجهن ٿا. ابنِ عربي انهيءَ خاص نسبت کي جيڪا خدا کي ڪائنات سان يا خالق کي مخلوقات سان آهي ان کي "عينيت" جو نالو ڏئي ٿو. هتي ياد رکڻ گهرجي ته ابنِ عربي پاڻ وحدت الوجود جو اصطلاح استعمال نه کيو آهي. هاڻي سوال آهي ته جيڪڏهن ڪائنات جو پنهنجو وجود ڪونهي ته پوءِ اها باقي ڇا آهي. مجدد الف ثاني جو چوڻ آهي ته ڪائنات يا مخلوقات کي الله تعاليٰ جو عين نٿو چئي سگهجي، بلڪ هو چوي ٿو ته اها خدا جي صفات جو ظل آهي ۽ ان جو پنهنجي خارجي وجود آهي.

وجودي حضرات خالق ۽ مخلوق جي باهمي تعلق جي سمجهاڻي واسطي پاڻي ۽ لهرن جو مثال ڏين ٿا. هو چون ٿا ته ڪثرت وحدت جي مخالف ناهي. ڪثرت به وحدت ئي آهي ۽ وحدت وري ڪثرت. بقول شاهه لطيف ڀٽائيءَ جي:

وحدت تان ڪثرت ٿي، ڪثرت وحدت ڪل

شهودي حضرات پنهنجي ڳالهه هن طرح پيش ڪن ٿا تہ حقيقت اصل سڄ وانگر آهي ۽ هيءَ ڪائنات يا مخلوقات ان جي ڪرڻن وانگر آهي، جنهن ڪي هو ظل يا پاڇي جو نالو ڏين ٿا. يا ان کي تجلي ۽ ڪوٺين ٿا. هو سڄ ۽ تارن جو مثال ۽ ڏين ٿا تہ جهڙيءَ ريت ڏينهن جو سڄ جي روشنيءَ جي موجودگيءَ ۾ تارا نظر نہ ٿا اچن، حالانڪ اهي موجود آهن. اهڙيءَ طرح هن ڪائنات جو وجود آهي.

هڪ ٻئي لحاظ سان ابنِ عربي يا وجودي صوفي چون ٿا تہ وجود صرف الله تعاليٰ جو آهي ۽ ممڪنات جو وجود موهوم آهي يا معدوم آهي. مجدد الف ثاني ۽ چوي ٿو تہ وجود حقيقي صرف الله تعاليٰ جو آهي، ليڪن ممڪنات جو وجود ظلي آهي. هن سلسلي ۾ باهه جي شعلي کي گول ڦيرائڻ جو مثال ڏنو وڃي ٿو جڏهن ڏسندڙ کي باهه جو گولو تہ نظر ايندو آهي پر شعلو پنهنجي اصل صورت ۾ سندس نظرن کان اوجهل هوندو آهي. هاڻي وجودي چون ٿا تہ اصل يا حقيقي وجود ان باهه جي شعلي جو آهي ۽ باهه جي گولي جو وجود نہ آهي، ٻين لفظن ۾ ان جو وجود معدوم آهي يا موهوم آهي. ساڳي ڳالهه لاءِ شهودي چوي ٿو تہ باهه جي شعلي جو حقيقي وجود تہ آهي ئي آهي پر باهه جي گولي جو ۽ ظلي وجود آهي.

هن سلسلي ۾ اڃان هڪ ٻيو مثال آئيني ۾ صورت جو آهي. هتي سوال آهي تہ آئيني ۾ نظر ايندڙ عڪس کي اصل صورت جو عين چئجي يا غير؟ غير ان کي نٿو چئي سگهجي ڇاڪاڻ تہ ان جو پنهنجي ليکي کو وجود ڪونهي. عين ان کي نٿو چئي سگهجي تہ اصل پنهنجي جاءِ تي قائم آهي.

عينيت ۽ غيريت جو اهو بحث وري اسان کي خدا جي ذات ۽ صفات طرف وٺي وڃي ٿو. ابنِ عربي چوي ٿو تہ مخلوقات يا ڪائنات يا ممڪنات جي حقيقت حق تعاليٰ جي اسمن ۽ صفتن کان علاوه ڪجهه ناهي يا اهو سڀ ڪجهه ان جي تجلي آهي ۽ ان لحاظ کان عالم معدوم آهي ۽ ان جو وجود ڪونهي. هتي ابنِ عربي چوي ٿو ڇاڪاڻ تہ عالم معدوم آهي، تنهن ڪري چئبو تہ جيڪي ڪجهه آهي، اهو حق تعاليٰ جو عين آهي. مجدد الف ثاني چوي ٿو تہ عالم جي حقيقت عدمات آهي پر انهن تي اسماءِ صفات جي تجلي آهي، يعني عالم جو وجود ظلي آهي. هنن وٽ عالم معدوم ناهي ۽ نہ وري اهو حق جو عين آهي.

وجودي چون ٿا تہ جيئن تہ صفت موصوف کان الڳ ٿي نہ ٿي سگهي ۽ هيءَ ڪائنات خدا جي صفتن جو مظهر آهي. تنهن ڪري هيءَ ڪائنات سندس ذات کان الڳ ناهي ۽ انجو ڪو

وجود ناهي. ان لحاظ کان ٻنهي ۾ عينيت آهي. انهيءَ کري ابنِ عربي خدا جي ذات ۽ صفات کي ٻہ الڳ نڻو سمجهي ۽ ٻنهي کي هڪ ٻئي جو عين سمجهي ٿو.

هن سلسلي ۾ مجدد الف ثانيءَ جو وڏي ۾ وڏو اعتراض آهي تہ جيڪڏهن وجودي صوفين جي چوڻ مطابق ڪائنات يا مخلوقات يا ان جون شيون خدا جي تجليات ۽ صفتن جو عين آهن تہ پوءِ شين ۾ نقص ڪيئن ٿو پيدا ٿئي يا اهي فنا چو ٿيون ٿين. لهذا هو چوي ٿو تہ جيڪڏهن شين کي ذات جون تجليات چئجي تہ حرج ڪونهي، پر مسئلو تڏهن ٿو پيدا ٿئي جڏهن انهن کي عين ڪوٺجي. تنهن کري انهن کي عين نہ پر ظل چئي سگهجي ٿو. هو وڌيڪ چوي ٿو تہ خدا جا اسم ۽ صفتون عين ذات ناهن چو تہ جڏهن اسان انسان جي ظل کي سندس عين نڻا چئي سگهون تہ پوءِ خالق کي مخلوق جو عين ڪيئن چئبو. اهو تہ واجب کي ممڪن بنائڻ آهي، جيڪو حقيقت کي بدلائڻ برابر آهي ۽ اهو ٿي نڻو سگهي چو تہ واجب قديم آهي ۽ ممڪن حادث آهي ۽ اهي هڪ ٻئي ۾ تبديل نڻا ٿي سگهن.

درحقيقت جيڪي صفتن کي ذات کان الڳ نڻا سمجهن بلڪ انهن کي ذات جو عين ظهور سمجهن ٿا اهي وجودي آهن. ابنِ عربي ۽ سندس پوئلڳ ان ڳالهہ جي وڌيڪ وضاحت ڪندي چون ٿا تہ خدا جا اسم ۽ صفتون هڪ لحاظ کان ذات جو عين آهن تہ ٻئي لحاظ کان غير آهن. شهودي حضرات صفتن کي ذات کان الڳ يا زائد تصور ڪن ٿا.

علم ڪلام ۾ ذات ۽ صفات جو مسئلو هڪ وڏو بحث آهي. ليڪن سڀ کان پهرين ذات ۽ وجود جو فرق سمجهڻ گهرجي. ان لاءِ هڪ پٿر جو تصور ڪريو جنهن ۾ وزن، ٽولهہ، شڪل رنگ وغيره ضروري آهن. هاڻي اهي سڀ ظاهر آهي تہ پٿر جون صفتون آهن، پر ڇا رڳو انهن صفتن کي گڏ ڪرڻ سان پٿر وجود ۾ ايندو. جواب آهي تہ نہ. هتان معلوم ٿيو تہ اها ذات يا هستي جدا آهي، جنهن سان جڏهن اهي صفتون لڳن يا گڏجن ٿيون تہ پٿر جو وجود سمجهہ ۾ اچي ٿو. باقي سڄي مخلوقات ۾ ائين آهي. ليڪن حق تعاليٰ واجب الوجود آهي، يعني ان جو وجود سندس ذات سان گڏ آهي. ٻين لفظن ۾ اهڙي ذات جيڪا وجود جي محتاج ناهي، يا بذات خود وجود آهي. چو تہ ٻي مخلوقات ۾ وجود صفت آهي ۽ ان کري اهي وجود جون محتاج آهن. مطلب تہ حق تعاليٰ پنهنجي ذات سان موجود آهي.

هاڻي جيستائين صفتن جو تعلق آهي تہ اهل حق صفتن جي وجود جا قائل آهن ۽ انهن کي ذات کان الڳ يا وڌيڪ سمجهن ٿا. هو چون ٿا تہ حق تعاليٰ علم سان عالم آهي، قدرت سان

قادر آهي، حيات سان حي آهي، ارادي سان مريد آهي، سمع سان سميع آهي، بصر سان بصير آهي، ڪلام سان ڪليم آهي ۽ تڪوين (پيدا ڪرڻ) سان مڪون آهي. هونئن ته حق تعاليٰ جون صفتون لامحدود آهن پر هنن اٽن صفتن کي حقيقي يا بنيادي قرار ڏنو ويو آهي. معتزلہ ۽ انهن جا همنوا چون ٿا ته صفتون ذات کان الڳ ناهن بلڪ ٻئي هڪ آهن. يعني خدا بذات خود حي، عالم ۽ قادر وغيره آهي ۽ ان لاءِ حيات، علم ۽ قدرت جو الڳ هجڻ ضروري آهي. اهو ان ڪري جو سندن دليل آهي ته صفتن جي ذار هجڻ جي صورت ۾ اهي يا ته قديم هوندیون يا حادث. جيڪڏهن انهن کي قديم تصور ڪبو ته هڪ کان وڌيڪ قديم مڃڻا پوندا جيڪو محال آهي. اهڙيءَ طرح صفتن کي حادث مڃڻ سان خدا کي حادث جو محل (جاءِ) چوڻو پوندو جيڪو پڻ محال آهي. انهيءَ ڪري صفتون ذات جو عين آهن.

هوڏانهن اشاعره انهن ستن صفتن جي باري ۾ چون ٿا ته اهي حق تعاليٰ جي ذات تي زائد ۽ لازم آهن، بلڪ ذات سان قائم آهن. ما تريدي ۽ اهلِ سنت وارا چون ٿا ته خدا جون صفتون نہ سندس خارجي طور موجود سمجهن ٿا. بلڪ ذات صفات کان هرگز خالي ٿي نہ ٿي سگهي ۽ صفات وري ذات کان جدا ٿي نہ ٿيون سگهن، يعني اهي هڪ ٻئي سان لازم ملزوم آهن. ان جو مثال سج جي روشني آهي، جيئن اها روشني سج جو عين ناهي ۽ نہ وري غير آهي، ليڪن اها سج سان لازم آهي، عام لفظن ۾ سج هوندو ته روشني هوندي. اهڙيءَ طرح صفات جو خدا جي ذات کان الڳ هجڻ ناممڪن آهي.

هتي ان ڳالهہ جي وضاحت ضروري آهي ته اهلِ حق صفات کي ذات تي زائد يا واڌو چو ٿا تصور ڪن. ان لاءِ وري پٽر جو مثال ونو جيڪو پنهنجي طبعي تقاضا موجب مٿان کان هيٺ ڪري ٿو. ٻين لفظن ۾ هن جي ذات ۾ علم، قدرت ۽ ارادو ٺئي آهن، تڏهن ته مٿان کان هيٺ ڪري ٿو جيڪو سندس علم آهي، هيٺ ڪرڻ تي هن کي قادر چئي سگهجي ٿو ۽ اهو هيٺ چو ڪريو يا اهو سڀ ڪيئن ٿيو گويا سندس ارادو آهي. حالانڪ اسان سڀ ان ڳالهہ کي تسليم ڪريون ٿا ته پٽر ۾ نہ علم آهي ۽ نہ قدرت ۽ نہ ارادو يعني منجهس اهي صفتون ناهن. ليڪن اهي خاصيتون آهن جيڪي سندس ذات ۾ آهن جن کي شئون پڻ سڏين ٿا. اهڙيءَ طرح جيڪڏهن خدا تعاليٰ جي لاءِ سندس ذات کان زائد صفتن جو وجود تسليم نہ ڪبوته ان جو مثال پٽر وارو آهي يا پاڻي وارو ٿيندو جنهن جي ذات ۾ پڻ مٿان کان هيٺ وهڻ شامل آهي. اهوئي سبب آهي جو صفتن جو زائد مڃڻ لازمي آهي. چو ته اسان کي خبر آهي ته پٽر سواءِ علم جي هيٺ ڪري ٿو، ائين ڪرڻ ۾ سندس کو ارادو شامل ناهي، جيڪو علم جي تابع هجڻ گهرجي.

آخر ۾ جيڪا هو حرڪت ڪري ٿو يعني هيٺ ڪري ٿو ان ۾ سندس قدرت شامل ناهي. لهذا ذاتِ خداوندي صاحب علم، صاحب اراده ۽ صاحبِ قدرت وغيره آهي، واضح ٿيو ته ان صورت ۾ صفتن جو ذات سان اثبات ڪرڻ لازمي آهي.

امام رباني انهيءَ بنياد تي ابنِ عربيءَ سان صفات جي ذات سان عين نه هجڻ سبب سخت اختلاف ڪري ٿو ۽ ان باري ۾ هو هڪ ڪان وڌيڪ پيرا مڪتوبات ۾ اها ڳالهه دهرائي ٿو. هن سلسلي ۾ هو مولانا جاميءَ جي هن رباعي تي به تنقيد ڪري ٿو، جيڪو چوي ٿو ته صفت موصوف جي مفهوم جي لحاظ ڪان غير آهي پر وجود جي اعتبار سان ان جو عين آهي. هو لائحة پندرهين ۾ چوي ٿو:

ای در همه شان ذات تو پاك از همه شين
نی در حق تو كيف توان گفت نه اين
از روئی تعقل همه غير اند صفات
با ذات تو از روئی تحقق همه عين

ترجمو: اي الله، تنهنجي ذات هر شان ۾ هر عيب ڪان پاڪ آهي، تنهنجي باري ۾ ڪيئن ۽ ڪٿي چئي نٿو سگهجي. تعقل (سمجهه) جي لحاظ ڪان تنهنجون صفتون غير آهن، تحقق (موجود هجڻ) جي لحاظ ڪان اهي سڀ عين آهن.

مطلب ته اهڙيءَ طرح امام رباني مڪتوبات ۾ ڪيترن هنڌن تي نالو وٺي ۽ عبارتن جا حوالا ڏئي ابنِ عربيءَ جي ڪيترين ڳالهين سان اختلاف ڪري ٿو. پر ڪيترن هنڌن تي هواهو تسليم ڪري ٿو ته سندس انهيءَ تنقيد جو مدار ذاتي ڪشف يا الهام آهي، جيڪا ڳالهه ابنِ عربيءَ لاءِ به ايتري ئي درست آهي. ليڪن اهو بحث علم ڪلام ۽ فلسفي جي مسئلن مان هجڻ ڪري سمجهڻ ۾ ڪافي ڏکيو آهي. ان لاءِ بهتر اهو آهي ته امام رباني جن مڪتوبات ۾ انهيءَ بابت ڪن هنڌن تي نسبتا سولي انداز ۾ بحث ڪيو آهي. هتي ڪجهه اقتباس پيش ڪجن ٿا. ياد رهي ته امام رباني جو مرشد خواجه باقي بالله هو. دفتر اول جي مڪتوب 290 ۾ هو مرشد جي رهنمائي ۾ پنهنجي روحاني واردات جو بيان هن ريت ڪري ٿو جنهن ۾ هو توحيد وجودي ۽ توحيد شهوديءَ جي فرق کي چڱيءَ ريت واضح ڪري ٿو. فنا جي ڪيترن قسمن مان گذرڻ ڪان پوءِ جڏهن حقيقي فنا حاصل ٿي، ان موقعي تي امام رباني لکي ٿو:

"منهنجي دل کي ايڏي وسعت محسوس ٿي جو عرش کان وٺي زمين جي وچ تائين سڀ موجودات ان جي مقابلي ۾ سرنهن جي داڻي کان به گهٽ معلوم ٿي. ان کان پوءِ مون پنهنجو پاڻ کي ۽ کائنات جي هر ذري کي ائين ڏٺو ته جڏ اهو حق تعالىٰ آهي.

ان بعد هڪ مرحلي تي مون کي ائين لڳو ته موجودات جون اهي سڀ شڪليون جن کي مون پهريائين حق تعالىٰ سمجهيو هو، اهي سڀ وهمي ۽ خيالي آهن. پهرين هر ذري کي مون بغير ڪنهن فرق جي حق ٿي سمجهيو پر هاڻي اهو وهم ٿي معلوم ٿيو. اتي مون کي سخت حيرت ٿي ۽ مون پنهنجي والد کان فصوص الحڪم جي جيڪا عبارت پڌي هئي سا ياد آئي:

ان شئت قلت انه اى العالم حق وان شئت قلت انه خلق وان شئت قلت انه حق من وجه وخلق من وجه وان شئت قلت بالحيرة لعدم التميز بينهما.

جڏهن مون اها حقيقت حضرت خواجه جي خدمت ۾ عرض ڪئي ته پاڻ فرمايائون اڃان تنهنجو حضور صاف نه ٿيو آهي، پنهنجي ڪم ۾ مشغول رهه ته جيئن موجود ۽ موهوم ۾ فرق ظاهر ٿئي. مون فصوص جي عبارت بابت عرض ڪيو جنهن مان اهو فرق ظاهر نٿو ٿئي. ان تي پاڻ فرمايائون ته شيخ ابنِ عربيءَ انهيءَ عبارت ۾ ڪامل شخص جو حال بيان نه ڪيو آهي. ڪن ماڻهن جي باري ۾ اهو فرق واضح ٿو ٿئي. سندن حڪم موجب آءٌ پنهنجي محنت ڪندو رهيس. جلد ئي موجود ۽ موهوم جو فرق واضح ٿي ويو ۽ مون سواءِ هڪ ذات جي خارج ۾ ٻي ڪنهن کي نه ڏٺو. جڏهن مون ان حالت بابت عرض ڪيو ته پاڻ چيائون "فرق بعد الجمع" جو مرتبو اهو آهي ۽ سالڪ جي ڪوشش جي انتها اها آهي. البت ان کان پوءِ جيڪي ڪجهه ملي ٿو اهو هر ڪنهن جي لياقت موجب آهي. بهرحال انهيءَ مرتبي کي طريقت جا صاحب تڪميل جو مقال ڪوئين ٿا."

اڳتي چوي ٿو، جاڻڻ گهرجي ته هن درويش کي جڏهن سڪر مان صحو ۾ آندو ويو ۽ فنا کان پوءِ بقا جو شرف حاصل ٿيو، تڏهن مون کي پنهنجي وجود جي هر ذري ۾ ڏسڻ سان حق کان سواءِ ٻيو ڪجهه نظر نه ايندو هو ۽ هر ذري ۾ حق جو آئينو نظر ايندو هو. هن مقام کان پوءِ مون کي وري حيرت ۾ آندو ويو ۽ جڏهن مون کي هوش آيو ته مون پنهنجي وجود جي هر ذري کي حق

سان گڏ ڏئو ۽ هر ذري کي حق نہ ڏئو. اتي مون کي پهريون مقام يعني هر ذري ۾ حق ڏسڻ هيئانهون معلوم ٿيو. ان کان پوءِ هڪ دفعو وري مون کي حيرت ۾ وڌي ويا ۽ وري جڏهن هوش ۾ آندائون تہ اتي مون کي حق تعاليٰ نہ ڪائنات ۾ اندر نظر آيو ۽ نہ ان کان ٻاهر. نہ ان سان ڳنڍيل نظر آيو ۽ نہ جدا يا الڳ.

اڳتي وري چوي ٿو تہ ان کان پوءِ مون کي معلوم ٿيو تہ حق کي ڪائنات سان جيڪا نسبت آهي، اها ڪيفيت اڃ ڄاتل آهي ۽ هڪ دفعو وري مون تي اهو راز ڪليو تہ حق کي ڪائنات سان جيڪا نسبت آهي ان جو بيان ڪري نٿو سگهجي بلڪ نسبت کان بالاتر آهي.

آخر ۾ چوي ٿو تہ اي منهنجا پيارا جيڪڏهن آءٌ اهڙيءَ طرح توحيد وجوديءَ جي معارف ۽ انهن جي طلت جو بيان جاري رکان تہ جيڪر انهن کي جن پنهنجون سڃيون عمريون ان ۾ کپايون آهن، کين معلوم ٿي وڃي تہ هنن کي سمنڊ مان قطري برابر بہ خبر نہ آهي.

حيرت انهيءَ ڳالهہ تي آهي تہ اهي ماڻهو هن درويش کي توحيد وجوديءَ وارن ۾ شامل نٿا ڪن بلڪ ان جي انڪار ڪندڙن ۾ شمار ڪن ٿا. وڏي ڳالهہ تہ پنهنجي انهيءَ ڪوتاهہ نظريءَ سبب سمجهن ٿا تہ توحيد وجودي جي انهن ڳالهين تي اصرار ڪرڻ ئي ڪمال آهي.

متئين مڪتوب بلڪ ٻين ڪيترن هنڌن تان پڻ معلوم ٿئي ٿو تہ امام رباني پنهنجي لاءِ اها دعويٰ ڪري ٿو تہ هو وحدت الوجود جي سڀني مقامات مان گذريو آهي ليڪن هو انهيءَ مقام کان مٿي شهود جي مقام جي نشاندهي ڪري ٿو. هن سلسلي ۾ دفتر اول جي مڪتوب ۾ هنيئن لکي ٿو هيءُ فقير ننڍي وهيءَ کان توحيد وجوديءَ جو دلداده هو. بلڪ ان زماني ۾ هر وقت اهائي پريشاني هوندي هئي تہ توحيد وجوديءَ کان مٿي ٻيو ڪو مرتبو ناهي. تنهن ڪري هر وقت دل جي اهائي تمنا هوندي هئي تہ ڪٿي اهو مرتبو ڪسجي نہ وڃي. ليڪن جلدي اصل حقيقت تان پردا هٽڻ لڳا ۽ حقيقت پوري ريت ظاهر ٿي وئي ۽ معلوم ٿيو تہ جيتوڻيڪ موجودات يعني ڪائنات ذات باري تعاليٰ جي صفاتي ڪمالات جو آئينو آهي ۽ سندس اسمن جي ظهور جو جلوه گاهہ آهي، ليڪن مظهر ظاهر جو عين ۽ ظل اصل جو عين ناهي، جيئن توحيد وجوديءَ وارن سمجهيو آهي. هن ساڳئي خط ۾ سڃي بحث کي هڪ مثال ذريعي هيئن ختم ڪري ٿو. ڪنهن اهڙي فن جي ماهر جو تصور ڪريو جنهن آوازن ۽ حرفن کي ايجاد ڪيو ۽ انهن جي ذريعي پنهنجي ڪمال کي ظاهر ڪري ٿو. ڇا ان صورت ۾ ڇئي سگهبو تہ انهن حرفن ۽ آوازن ذريعي جيڪي ڪجهہ ظاهر ٿي رهيو آهي، اهي سڀ انهيءَ فنڪار جي شخصيت کي مڪمل طور ظاهر ڪن ٿا يا هن جي ڪمالات جو عين آهن. اصل ڳالهہ هيءَ آهي تہ اهي حرف يا آواز سندس

ڪمالات تي دلالت ڪن ٿا ان کان وڌيڪ ٻيو ڪو تعلق ثابت نٿو ٿئي. انهيءَ تعلق کي ظاهريت، مظهريت ۽ دلالت ٿ چئي سگهجي ٿو. اها ساڳي صورتحال حق ۽ خلق جي وچ ۾ آهي. يعني موجودات کي سندس ظاهريت، مظهريت ۽ دلالت ڪندڙ چئي سگهجي ٿو. بلڪ عالم کي سندس علامت يعني نشاني چئي سگهجي ٿو.

امام رباني پاڻ وحدت الوجود ۽ وحدت الشهود کي ڪيئن سمجهيو آهي، ان باري ۾ دفتر اول جي مڪتوب 93 ۾ عام فهم سمجهاڻي ڏيندي هئين چوي ٿو.

"اها توحيد جيڪا سلوڪ جي راهه ۾ صوفي سڳورن کي حاصل ٿئي ٿي سا ٻن قسمن جي آهي، توحيد وجودي ۽ توحيد شهودي. توحيد شهودي هڪ ذات کي پسڻ آهي. يعني جڏهن سالڪ کي هڪ ذات کان سواءِ ٻيو ڪجهه نظر نه اچي. توحيد وجوديءَ جو مطلب آهي ته هڪ ذات کي موجود سمجهڻ ۽ ان ذات کان علاوه پي هر شيءِ کي نيست و نابود ڄاڻڻ ۽ ان لحاظ کان مڙني شين کي سندس مظهر قرار ڏيڻ. ان ريت توحيد وجودي جڻ ته علم اليقين جو قسم آهي ۽ توحيد شهودي عين اليقين وانگر آهي."

هاڻي جيئن ته عين اليقين هميشه علم اليقين کان پوءِ حاصل ٿئي ٿو، ان ڪري امام رباني جو چوڻ آهي ته وحدت الوجود شروعاتي يا هيٺيون درجو آهي ۽ توحيد شهودي ان کان مٿي آهي. انهيءَ ساڳي مڪتوب ۾ اڳتي هلي چوي ٿو ته آخري درجو حق اليقين جو آهي جيڪو علم ۽ حيرت جي گڏ ٿيڻ سان حاصل ٿئي ٿو. ليڪن ظاهر آهي ته اهو درجو عين اليقين يعني توحيد شهودي کان پوءِ اچي ٿو. مطلب ته جيڪو توحيد شهوديءَ تي نه پهتو آهي، اهو حق اليقين تائين نٿو پهچي سگهي.

انهيءَ ساڳي مڪتوب ۾ هو منصور حلاج جي قول "انا الحق" ۽ بايزيد بسطاميءَ جي قول "سبحاني ما اعظم شاني" جي سمجهاڻي ڏيندي چوي ٿو ته انهن کي پڻ توحيد وجوديءَ جي بجاءِ توحيد شهودي جي نظر سان ڏسڻ گهرجي. اصل ۾ جڏهن ما سوا حق سندن نظر کان اوجهل ٿي وڃي ٿو ته انهيءَ حالت جي غلبي وقت انهن بزرگن اهي لفظ چيا آهن. انا الحق جي معنيٰ آهي ته حق آهي ۽ مان نه آهيان. جيئن ته هو پنهنجو پاڻ کي ٿو ڏسي تنهن ڪري هو پاڻ کي ثابت نه ٿو ڪري، باقي ائين ڪونهي ته هو پاڻ کي ڏسي ٿو ۽ پاڻ کي حق سمجهي ٿو. اهو ته ڪفر آهي.

صوفين جي اهڙين دعوائن جي وڌيڪ سمجهاڻي دفتر سوم جي مڪتوب 89 ۾ ملي ٿي جتي وري امام رباني وحدت وجود ۽ شهود تي هڪ ٻئي پهلوءَ کان روشني وجهي ٿو.

جتوڻيڪ امام ربانيءَ کي وحدت الوجود بابت ڪيترن قسمن جا اعتراض هئا ۽ خاص طور ابنِ عربيءَ جي فڪر بابت مڪتوبات ۾ هن گهٽو ڪجهه لکيو آهي، ليڪن اسلامي تصوف جي تاريخ ۾ ۽ خود نقشبندي حضرات ۾ ڪائنس اڳ ڪيترائي وڏا صوفي انهيءَ فڪر جا حامي هئا. انهيءَ ڪري هو وحدت الوجود بابت پنهنجي تشريح ۽ تعبير پڻ پيش ڪري ٿو. دفتر دوم جي مڪتوب 44 ۾ محمد صادق ولد حاجي محمد مومن کي جواب ۾ لکي ٿو:

"انهيءَ بحث جي تحقيق ۾ هن فقير پنهنجي مڪتوبات ۽ رسائل ۾ تفصيل سان لکيو آهي ۽ ٻنهي ڏرين (ظاهري عالمن ۽ صوفين) جي وچ ۾ هلندڙ اختلاف کي لفظي ثابت ڪيو آهي. پر جيئن ته توهان سوال لکي موڪليو آهي ان جي جواب ڏيڻ کان سواءِ ٻيو ڪو چارو ڪونهي، ڇاڪاڻ گهرجي ته صوفين ۾ جيڪي وحدت وجود جا قائل آهن ۽ شين کي حق جو عين سمجهن ٿا يعني "همه اوست" جو حڪم لڳائن ٿا، انهن جو مطلب اهو ناهي ته شيون يا موجودات حق سان متحد آهن ۽ تنزيه تنزل بعد تشبيه ٿي وئي آهي. يا واجب ممڪن ٿي پيو آهي. يا بي مثل مثال جي صورت واري آهي چو ته اهو سڀ ڪفر ۽ گمراهي آهي. اتي نه اتحاد آهي نه عينيت نه تنزل نه تشبيه. حق تعالىٰ هينئر به ائين آهي، جيئن اصل ۾ هو. هو اهڙي ذات آهي، جيڪا ڪائنات ۽ موجودات جي تبديليءَ سان سندس ذات ۽ صفات ۾ ڪا تبديلي نه ٿي اچي. حق تعالىٰ پنهنجي ساڳي اطلاق محض واري صفت ۾آهي ۽ وجوب کان امڪان جي هيٺاهين ۾ اچڻ وارو ناهي. بلڪ "همه اوست" جو مطلب آهي ته شيون ڪين آهن ۽ حق جي ذات موجود آهي. منصور جيڪو انا الحق چيو هو ته ان جو مطلب اهو نه هو ته مان حق آهيان ۽ حق سان گڏجي هڪ ٿي ويو آهيان چو ته اهو ڪفر آهي ۽ قتل جو سبب آهي. بلڪ سندس قول جو مطلب آهي ته مان نه آهيان ۽ حق موجود آهي".

حاصل ڪلام ته صوفي شين کي حق جو ظهور سمجهن ٿا. ۽ ڪنهن به تنزل جي ملاوٽ ۽ تغير و تبدل جي گمان کان سواءِ شين کي اسمن ۽ صفتن جو آئينو تصور ڪن ٿا. مثلا

جيڪڏهن ڪنهن شخص جو پاڇو ظاهر ٿيندو آهي تہ ائين نہ چئبو آهي تہ اهو پاڇو هن سان متحد آهي يا عينيت جي نسبت رکي ٿو. يا اهو شخص تنزل ڪري ظل جي صورت ۾ ظاهر ٿيو آهي. بلڪ اهو شخص پنهنجي اصلي حالت ۾ هوندو آهي ۽ ظل سواءِ ڪنهن تنزل ۽ تغير جي وجود ۾ آيو آهي. البت ڪڏهن ڪڏهن ڏسندڙن جي نظرڪان سندن محبت جي شدت سبب انهيءَ پاڇي جو وجود پوشيده ٿي پوندو آهي خاص طور جن انهيءَ شخص سان گهٽي محبت ڪئي هوندي آهي، تنهن ڪري سندن نظرن ۾ اهوئي شخص پيو ڦرندو آهي. ٿي سگهي ٿو اهڙي وقت ۾ هو ائين چئي ويهن تہ ظل انهيءَ شخص جو عين آهي. يعني ظل معدوم آهي ۽ اهو شخص موجود آهي. انهيءَ تحقيق مان ثابت ٿيو تہ صوفين وٽ شيون حق جو ظهور آهن ۽ حق جو عين. مطلب تہ شيون حق تعاليٰ جي ڪري آهن ۽ حق تعاليٰ شين جي ڪري نہ آهي. اهڙيءَ صورت ۾ سندن قول "همه اوست" جو مطلب "همه اوست" ئي آهي.

امام رباني ابنِ عربيءَ جي وحدت وجود واري نظريي تي اهڙيءَ ريت شديد تنقيد ڪرڻ کان پوءِ بہ هڪ هنڌ ابنِ عربيءَ جي باري ۾ دفتر اول جي مڪتوب 266 ۾ هينئن فرمائي ٿو:

> "اهو عجيب معاملو آهي تہ شيخ محي الدين خدا جي درگاهہ ۾ مقبولين ۾ نظر اچي ٿو. جيتوڻيڪ سندس اڪثر ڳالهيون جيڪي اهلِ حق جي خلاف آهن، خطا ۽ غلط آهن. پر شايد هو ڪشفي غلطيءَ جي ڪري معذور ۽ اجتهادي خطا جي ڪري ملامت کان بچيل آهي. مطلب تہ شيخ محي الدين جي باري ۾ هن فقير جو اهوئي اعتقاد آهي تہ هو مقبوليت ۾ شامل آهي. ليڪن ساڳئي وقت هن جي اهلِ حق خلاف ڳالهين کي نقصانڪار ۽ خطا تي مبني سمجهي ٿو".

اڳتي هلي ساڳئي مڪتوب ۾ وحدت الوجود جي باري ۾ پنهنجي حتمي راءِ ڏيندي چوي ٿو تہ جيتوڻيڪ صوفين جي هڪ وڏي جماعت ابنِ عربيءَ سان هم خيال آهي. پر اصل ۾ شيخ جو پنهنجو موقف ۽ استدلال آهي. اگرچہ هي مسئلو ظاهري طور اهلِ حق جي عقائد خلاف آهي، تاهم قابلِ توجه ۽ تطبيق جي لائق آهي. هن فقير خواجه باقي بالله (مرشد) جي شرح رباعيات ۾ اهڙي هم آهنگي پيدا ڪرڻ جي ڪوشش ڪئي آهي ۽ بنيادي طور ان کي لفظي جهيڙو ثابت ڪيو آهي.

دراصل هن سموري بحث مان امام رباني اهو ثابت ڪرڻ گهري ٿو تہ وحدت الوجود سالڪ جي ذاتي نوعيت جي ڪيفيت يا حالت آهي، جنهن مان ڪنهن بہ ريت وجود جي

هڪڙي هجڻ جو ثبوت نڏو ملي. البت اتي وڌ ۾ وڌ هڪ ذات کي پسڻ جو تجربو ٿئي ٿو، جنهن کري هن کيفيت کي وحدت الشهود سمجهڻ گهرجي. انهيءَ کري چيو هئائين ته وحدت الوجود علم اليقين جو درجو رکي ٿو ۽ وحدت الشهود حق اليقين آهي. ٻين لفظن ۾ هيئن ب چيو اٿس ته وحدت الوجود ابتدائي کيفيت يا صوفي اصطلاح ۾ حال آهي ۽ وحدت الشهود مقام آهي.

دفتر اول جي مکتوب 272 ۾ فنا جي تصور بابت ڳالهائيندي چوي ٿو ته فنا دراصل توحيد شهوديءَ ۾ ئي حاصل ٿي سگهي ٿي ۽ ان لاءِ توحيد وجودي درکار نه آهي. چوته فنا ۾ کمال تڏهن چئبو جڏهن ٻين شين جو وجود ب هجي پر سالڪ کي مطلوب حقيقيءَ سان اهڙو تعلق پيدا ٿئي جو سندس ٻي کنهن شيءِ ڏانهن نظر ئي نه پوي. پر جيڪڏهن شيون هجن ئي نه ۽ اڳ ۾ ئي فرض کري وٺجي ته شيون آهن ئي کونه ته پوءِ فنا چاجي؟ ۽ کهڙي شيءِ کان فنا حاصل ٿي؟

هڪ لحاظ کان ڏسجي ته جتي ابنِ عربيءَ جي وحدت الوجود بلڪ عينيت واري نظريي ۽ امام رباني‌ءَ جي وحدت شهود بلڪ اثنيت واري نظريي ۾ تعبير جي لحاظ کان وڏو فرق آهي اتي هڪ ٻئي لحاظ کان ٻنهي نظرين ۾ هڪجهڙائي يا محض لفظي فرق پڻ ثابت کيو ويو آهي. مثلا ٻئي حضرات خدا کي اصل يا حقيقي وجود چون ٿا ۽ موجودات کي ان جو مظهر يا ظل کوٺين ٿا. بلڪ هن معاملي کي آئيني ۾ صورت جو مثال سمجهڻ وڌيڪ سولو آهي، جيڪو ٻنهي وٽ ملي ٿو. ابنِ عربي چوي ٿو ته آئيني ۾ نظر ايندڙ عڪس ان شخص جو عين آهي پر ذات جي لحاظ کان غير آهي. امام رباني چوي ٿو ته آئيني ۾ نظر ايندڙ عڪس اصل شخص جو ظل آهي ۽ظل اصل جو عين ٿي نه ٿو سگهي. انهيءَ دليل کي اڳتي وڌائيندي هو چوي ٿو ته خدا جي ذات واجب آهي ۽ موجودات ممکن آهي. لهذا واجب ۽ ممکن ۾ عينيت ٿي نه ٿي سگهي. مگر ابنِ عربي چوي ٿو ته واجب وجود جي لحاظ کان عين ٿي سگهي ٿو البت ذات جي لحاظ کان اهو غير ئي رهندو. چوته سندس نظر ۾ وجود واحد آهي.

مطلب ته عالم جي لاءِ وجود ظلي جي اثبات ۾ ٻئي متفق آهن، پر ابنِ عربيءَ ان کي وهم ۽ تخيل سمجهي ٿو ۽ ان لاءِ وجود خارجي ثابت نٿو کري. ان کري ان کي اصل جو عين سمجهي ٿو. جڏهن ته امام رباني ظل کي خارج ۾ موجود سمجهي ٿو ۽ ان جو وجود خارجي ثابت کري ٿو پر ان کي حقيقي نٿو سمجهي. مثلا کو شخص اس ۾ بيٺو آهي ته ان جو پاڇو موجود هوندو .ليڪن ان پاڇي جو وجود حقيقي يعني مستقل بالذات نه چئبو چو ته جيئن اهو شخص

اتان هڪي ڇانو ۾ ايندو ته سندس پاڇو گم يعني معدوم ٿي ويندو. ان ڪري ڇئبو ته ظل جي ماهيت وجود نہ بلڪ عدم آهي. انهيءَ ڪري امام رباني ڇئي ٿو ته هيءَ ڪائنات جيڪا الاهي اسمن ۽ صفتن جو ظل آهي ان جي حقيقت عدمات آهي. يعني اها صرف نظر اچي ٿي، بذات خود موجود ناهي. انهيءَ پس منظر ۾ امام رباني هي نتيجو قائم ڪري ٿو ته اها ذات هن عالم کان وراءُ الوراء يعني هر لحاظ کان الڳ ۽ جدا آهي. سندس نظر ۾ اهو تعلق خالق ۽ مخلوق هجڻ کان سواءِ ٻي ڪنهن بہ قسم جو تعلق ناهي.

هوڏانهن اسان ڏٺو ته ابنِ عربي خالق ۽ مخلوق کي وجود جي لحاظ کان عين ۽ ذات جي لحاظ کان غير چوي ٿو. بهرحال اهو ٻانهي ۽ رب جي وچ ۾ نسبت يا تعلق کي هن ريت بيان ڪري ٿو:

العبد عبد و ان ترقیٰ والرب رب وان تنزل

ترجمو: ٻانهو ٻانهو آهي توڙي جو ڪيڏي بہ ترقي ڪري. رب رب آهي، توڙي جو ڪيترو بہ نزول ڪري.

انهيءَ ساڳي ڳالهہ کي فتوحاتِ مڪيه جي باب 28 ۾ هڪ نئين اسلوب سان پيش ڪري ٿو.

انه ليس للعبد في العبودية نهايه حتیٰ يصل اليها ثم يرجع ربا كما انه ليس للرب حد ينتهي اليه ثم يعود عبدا فالرب رب غير نهاية والعبد عبد غير نهاية.

ترجمو: انهيءَ ڪري ٻانهي لاءِ سندس ٻانهپ ۾ ڪا انتها ڪونهي جو ان تائين سندس رسائي ٿئي ۽ ڦري رب ٿي پوي. ساڳي ريت رب جي لاءِ ڪا حد ڪونهي، جتي ان جي انتها ٿئي ۽ ڦري ٻانهو ٿئي. مطلب ته رب رب آهي بغير انتها جي ۽ ٻانهو ٻانهو آهي، جنهن جي پڻ انتها ڪونهي.

مٿئين بحث مان اهو واضح ٿي ويو هوندو ته ابنِ عربي پڻ خالق ۽ مخلوق جي ورائيت جو قائل آهي. تنهن ڪري ته توحيد وجودي ۽ شهودي جي ڪن ڳالهين ۾ بظاهر هڪجهڙائي نظر اچي ٿي. بلڪ هتي اهو ٻڌائڻ ضروي آهي ته ارڙهين صدي ۾ هندوستان جو هڪ وڏو سڃاڻ صوفي شاهہ ولي الله (1115/1703- 1177/1763) پنهنجي مشهور تحرير 'مڪتوب مدنيءَ' ۾ ان طرف هن ريت اشارو ڪري ٿو:

"(وحدت الشهود) معرفت ۽ سلوڪ جو هي مقام پهرين مقام (وحدت الوجود) کان مٿانهون آهي. وحدت الوجود جي مجڻ وارا چون ٿا ته هن

> ڪائنات جي گهرائيءَ ۾ هڪڙي ئي حقيقت جاري ۽ ساري آهي. مثلا ميڙ منجهان انسان، گهوڙي ۽ گڏهه جي شڪل ٺاهي وڃي جيڪي مختلف رنگن جا پلي ڇو نه هجن، پر سندن اصليت وري به ساڳي رهندي. وحدت الشهود وارا هن ڪائنات کي خدا تعاليٰ جي صفتن جو عڪس يا ظل سمجهن ٿا جيڪو هڪ آئيني ۾ ظاهر ٿئي ٿو. ڪي حضرات سمجهن ٿا ته وحدت الشهود جي اهڙي سمجهاڻي يا تائيد ابنِ عربي جي اقوالن مان ٿئي ٿي، پر حقيقت ۾ اهي غلطيءَ تي آهن. وحدت الشهود وارا وجود حقيقي سان گڏ ممڪن يعني امڪاني وجود کي به تسليم ڪن ٿا. جڏهن ته وحدت وجود وارا صرف وجود حقيقي جا قائل آهن. وجود امڪاني ۾ گهٽ وڌائي ٿئي ٿي ليڪن وجود حقيقي ڪامل ۽ طاقتور ٿئي ٿو. ان ڪري وجود امڪاني عدم بنجي وجود حقيقي جو جزٿي پوي ٿو. بهرحال هيئن چوڻ ته ممڪنات جو حقيقتون دراصل اهڙا عڪس ۽ ظلال آهن، جيڪي متقابل عدمات ۾ ظاهر ٿين ٿا. ڪنهن به ريت شيخ ابنِ عربيءَ جي تصريحات جي خلاف ناهي".

سنڌ اندر ارڙهين صديءَ ۾ شاهه ولي الله جو ننڍو معاصر عبدالرحيم گرهوڙي (وفات 1192 / 1178) پڻ ابيات سنڌي تي شرح ۾ ساڳيو نتيجو قائم ڪري ٿو. وحدت الوجود ۽وحدت الشهود ۾ لفظي فرق آهي. اها ڳالهه به قابلِ ذڪر آهي ته شاهه ولي الله پڻ خاندااني طور نقشبندي طريقي سان وابسته هو. جيتوڻيڪ هو ٻين سلسلن جي باري ۾ پڻ يڪسان رويو رکي ٿو.

ساڳي ريت خواجه محمد زمان لواريءَ وارو پڻ نقشبندي سلسلي ۾ بيعت هو ۽ ان طريقي جو فيض يافته هو. ليڪن سندس بيتن ۾ وحدت الوجود جو فڪر ظاهر نظر اچي ٿو. انهيءَ ڪري گرهوڙي جڏهن انهن بيتن جو شرح لکي رهيو هو ۽ هڪ نقشبنديءَ جي حيثيت ۾ مڪتوبات امام رباني پڻ سندس آڏو هيا، تنهن ڪري هو انهن مان پڻ جا بجا حوالا آڻي ٿو. گويا اهو هن لاءِ جڏ فطري امر هو ته هو وجودي ۽ شهودي فڪر ڪي سموهي پيش ڪري جنهن لاءِ هو ابنِ عربيءَ ۽ امام رباني‌ءَ کان علاوه خاص طور مولانا رومي ۽ تنهن کان پوءِ مولانا جاميءَ جي شاعريءَ مان گهڻي ۾ گهڻو استفادو ڪري ٿو.

تصوف جي تاريخ ۾ جيتوڻيڪ وجودي فڪر غالب رهيو آهي ۽ وري خاص طور تصوف جي شاعريءَ جو اهو جڙ ۽ اصل ميدان آهي، ليڪن وڏن صوفي شاعرن جي فڪر ۾ وجودي فڪر سان گڏ شهودي اثرات به واضح آهن يا ائين کڻي چئجي ته ان کان سواءِ سندن فڪر مڪمل نظر نٿو اچي. انهيءَ لحاظ کان مولانا رومي، سعدي شيرازي، شاهه عبداللطيف ۽ محمد زمان جي شاعريءَ ۾ وجودي ۽ شهودي پهلو گڏ گڏ نظر اچن ٿا انهن کي ڪنهن هڪڙيِ خاني ۾ بند ڪري نٿو سگهجي.

آخر ۾ هن حقيقت ڏانهن ڌيان ڇڪائڻ ضروري آهي ۽ جيئن مٿين بحث مان واضح ٿيو ته وحدت الوجود جو نظريو خالص علمي ۽ فڪري مسئلو آهي، جنهن جي تشريح ۽ تعبير ۾ اسلامي دنيا جا وڏا ذهن رڌل رهيا آهن. ليڪن ان سان گڏ وحدت الوجود بابت هڪ عاميانه سوچ جو پڻ مظاهرو ٿيندو رهيو آهي، جنهن تحت وحدت الوجود جو اهو مطلب ورتو وڃي ٿو ته هر شيءِ خدا آهي. صوفي جڏهن چوي ٿو ته صرف حق موجود آهي ته ان جو مطلب اهو ناهي ته هر شيءِ ئڪر پتر کي حق سمجهي ٿو. بلڪ دراصل هو هڪ اهڙي وجداني ڪيفيت يا مشاهدي جو بيان ڪري ٿو جنهن جو مطلب آهي ته بي هر شيءِ سندس اکين اڳيان اوجهل ٿي چڪي آهي ۽ هو صرف حق کي ڏسي ٿو. دراصل اها ڪيفيت يا مشاهدو ئي آهي، جنهن کي وحدت وجود يا همه اوست جو نالو ڏنو ويو آهي. شاهه عبداللطيف ان ڪيفيت کي نهايت سهڻي نموني ۾ هن ريت بيان ڪيو آهي.

مون کي اکڙين، وڏا ٿورا لائيا
ته پڻ پرين پسن، جي کٽان کر سامهون

اهڙيءَ طرح ابنِ عربيءَ جي هن قول ته خدا مخلوق يا موجودات جو عين آهي، ان جو هڪ مخصوص مفهوم آهي. مولانا جاميءَ جي لوائح جو مترجم ۽ شارح نفيلد هڪ هنڌ وضاحت ڪندي لکيو آهي:

God pervades everythings but everything is not God.

يعني هر شيءِ ۾ خدا جو اظهار آهي پر هر شيءِ خدا ناهي.

ساڳيءَ ريت ابنِ عربيءَ جو هڪ جديد محقق وليم چيٽڪ (William Chittick) هڪ تاريخي جملو لکيو آهي.

All are He, but None are He.

يعني: خدا سڀ ۾ آهي، پر ڪابه شيءِ هو (خدا) ناهي.

ڪشف سنڌي

	صفحو
١– جڳ تنين جي جاءِ، جنين جڏيو جڳ کي	١
٢– جاهل ذوق سکن جو، عارف سور سهاءِ	١
٣– سڄڻ ڏئو جن، تن ڏسڻ غير گناهه	٢
٤– جي محبت منجهه مئا، سي مورنہ مرن ڪڏهين	٣
٥– لڳو واءُ وصال، جنين ساعت هيڪڙي	٤
٦– عارف ۽ عُشاق، پسڻ گهرن پرينءَ جو	٥
٧– قالب جان ڪثيف، تان جاهه جاني نہ مڙي	٧
٨– چڏ جاڳوتا جو جوڳين، دونهين ڪيم دکاءِ	٩
٩– پرت چڏ پرڏيهه جي، ساڻيهه ڪر سنپال	١٠
١٠– جانسين پسين پاڻ، تانسين مهت مڙهي	١٠
١١– آءٌ ان ڏينهان، سکان سپرين کي	١١
١٢– اڏري عقل چڏئو، نڻي شرم ناهه	١٢
١٣– آهي عشاقن جو، مذهب مشتاقن	١٢
١٤– تانسين تون نہ فقير، جانسين سانگ سسيءَ جو	١٣
١٥– نکين اوڏو اک کي، نکين نظران ڏور	١٣
١٦– سَيَتِ پچر پرينءَ جي، سَيَتِ هوتَ حَضورَ	١٤
١٧– چڏيان هيءُ جهان، هو پڻ گهوري گهوريان	١٤
١٨– ڏونگر ڏکا لاهه، اڳ مئي {11} آهي سسئي	١٥
١٩– جَنِ کَيسرو قيمت، سي سوداگر نہ جهلي	١٥
٢٠– سامي کَنڈُ کپاءِ، کَنَ کپا يا خير کين	١٦

١٤٣

٢١- مَيڙُ مڙين ماءِ، ڪَتارِيان قريب جي	١٧
٢٢- پاڻ ڪٽي پرينءَ ڏانهن، ڪڏهم پهتي ڪانہ	١٨
٢٣- سڪ روحاني ساميين، جسمي جاهلن	١٩
٢٤- پچين جان ٻروچ، تان پاسي ڪر پرهيز ڪي	١٩
٢٥- اوڏيون جي عشق ڪي، عقل ان ڪٽاءِ	٢٠
٢٦- دل ڪڙ دين دنيا کان، دل ۾ دوس رهاءِ	٢١
٢٧- ساجن جي سڪ ري، ڪنهن نہ ڪاڏو ڪيڏهم	٢١
٢٨- فعل شريعت، حب طريقت، هنيون حقيقت هوءِ	٢٢
٢٩- پَل پَل پوءِ پَچار، ملڪ ۾ ميثاق جي	٢٣
٣٠- سامي هلن هيڪلا، پاڻُ ڇڏيائون پوءِ	٢٥
٣١- ڇڏيو جن پنيور، ڇپر تن ڪي ڇاڙڪي	٢٦
٣٢- پينر، هن پنيور ۾، دوزخ جو دونهون	٢٧
٣٣- وطنُ جن وڇوڙئو، سَڄڻ تن ساڻي	٢٨
٣٤- جتان ناهہ گمان، تتان ڪين ڪهاءِ	٢٨
٣٥- صوفين صاف ڪئو، ڏوئي ورق وجود جو	٢٩
٣٦- جتي ڪيف نہ اين، ات سيوئي عين	٣٧
٣٧- موتي ممڪنا نگئو، ڇڏي ملڪ مڪان	٣٨
٣٨- جبل اوڏو آهہ، جي ٿئي قراري ڪين ۾	٣٩
٣٩- پاڻي لهر پسڻ ۾، برابر ٿئا	٣٩
٤٠- لنگهي عالم امڪاني، وجي وصل ٿئا	٤٠
٤١- جَنين ڏئو پاڻ، تنين ڏئو سپرين	٤٠
٤٢- تنهنجي واڻ وجود، ٻهر پچ ۾ پيچرا	٤١
٤٣- اسر اين ڏانهن مڇڻ رهين رچ ۾	٤١
٤٤- صورت معنيٰ پاڻ ۾، ڪونهي وچ وچا،	٤٢

٤٥- ڪٽي نظر نقل جو، ڪٽي ٽين ڪلام	٥٥
٤٦- جيڪي پسج پاڻ، جيڪي وسهه پسڻين	٥٩
٤٧- لنگهي خوءِ خيال، پوءِ پراهين ڏيهه ۾	٦٣
٤٨- ڇڏي ويڙ وجود جي، اسر اقصيٰ ڏانهن	٦٤
٤٩- صاحب سيد خلقئو، جڏهن جاءِ نه ماءِ	٦٤
٥٠- ڇڏي عالمِ امڪاني، وڃي رس وجوب ڪي	٦٧
٥١- هڻڻ تو حجاب، لاهه ته لهين سپرين	٧٠
٥٢- سڳهي مڙندينءَ مارئي، وطن ڪيم وسار	٧٢
٥٣- مر ته پسين پرينءَ ڪي، ڇڏ دنيا جو دار	٧٣
٥٤- جڏهن ڪين لڏوءِ، تڏهن لڏءُ سپرين	٧٥
٥٥- هوندئا هوت پري، اوڏو نه اڻ هوند ڪي	٨١
٥٦- ڪي آسائو احسان جا، ڪن صفاتي شوق	٨٢
٥٧- سسئي پنهونءَ ساڻ، لنگهه ته لوڏئا ابهين	٨٣
٥٨- ڪنين ڪاڻ قرآن، ڪنين متي آئيو	٨٣
٥٩- ڪي جئري جنت ۾، ڪي مئي مس مڙن	١٠٠
٦٠- عجب جهڙي آهه، حقيقت حبيب جي	١٠٠
٦١- پريان جي پچار ۾، اچي جن آرام	١٠١
٦٢- ويهه ر وساري، پچا ڪر ر پنڌ جي	١٠٦
٦٣- ڪي مرندهم مرهئا، ڪنين قبر ڪفارت	١٠٨
٦٤- ماهيت مينهن نه پوءِ ، قلزم اندر قطري	١١٠
٦٥- جڏهن جيئڻ ٽئو، پر ڪندر پرڏيهه ۾	١١٠
٦٦- اندر انڌي آرسيءَ ڪي، منهن ڏنهن ڪٽ نه آهه	١١٢
٦٧- عابد زاهد اوريان، عارف عين مگن	١١٣
٦٨- پسڻ ڏارا پرينءَ جي، تفرقو طورون	١١٩

٦٩- ور سو نير نيهه، جنهن قيد نہ هيڪڙو	١١٩
٧٠- عدم اوتارون، نامرادي سمرو	١٢٠
٧١- اکر پڙهه عشق جو، ڪنز قدوري چڏ،	١٢٧
٧٢- سُتي ان شراب جي، جن سري سي سون ٽئا	١٢٧
٧٣- جَس دنيا جي دردکي، جنهن منو موت ڪئو	١٢٨
٧٤- خودي ڪٽي پاڻسين، هتان جي هليا	١٢٩
٧٥- سرتيون سُٽ ڪپاهه، مارهو مَ منصور کي	١٣١
٧٦- صنم سوئي پانءِ جو دل رهائي دوست کان	١٣٦
٧٧- موتي منجهه انسان، عالم ڪنا اڳرو	١٤١
٧٨- جي ڪافر ٽئا ڪفر چڏي، سي هميشہ حيات	١٤٤
٧٩- خودي جن خراب، سي پرور ڪئا پانهجا	١٤٥
٨٠- واچولي ۾ واءُ، خاڪ پسندي نہ پسي	١٤٦
٨١- ڪي عناصر ۾ اڙيا، ڪي تارن ۾ ترسن	١٤٧
٨٢- قبلو قلوبن جو، سيت حاضر هوءِ	١٤٩
٨٣- تنين غم کهو، ڪم جنين جو ڪين ۾	١٤٩
٨٤- سببي سڪ سحاب، ڪم فقيرن کين سين	١٥١

بسم الله الرحمٰن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام علىٰ سيد المرسلين (محمد) وآله و اصحابه اجمعين.

جاڻ تہ هي ڪجهہ بيت سنڌي زبان ۾ آهن جن ۾ سمايل صوفياڻا نڪتا نروار ڪيا ويا آهن، تہ جيئن ڏسڻ ۽ ٻڌڻ سان سالڪ کي شوق جاڳي ۽ عارف لاءِ شاهد بنجن.

[١] جڳ تنين جي جاءِ، جنين چڏئو جڳ کي
سيبيئي تو سهدا، جي تو سهد نہ تن سين

نثري ترجمو جيڪي عارف هن جهان يا زماني کي ترڪ ڏين ٿا، (آخر ۾) هي زمانو انهن لاءِ ئي آهي. توکي پلي انهن جي باري ۾ خبر نہ هجي، پر اهي توکي ضرور سجاڻيندا.

يعني "مَنْ كَانَ للهِ، كَانَ اللهُ لَه، وَ مَنْ لَهُ المَولىٰ فَلَهُ الكُلُّ" (جيڪو الله جو ٿيندو، الله به ان جو ٿي ويندو ۽ جنهن جو مولىٰ آهي، تنهن جو سڀ آهي).

[٢] جاهل ذوق سكن جو، عارف سور سهاءِ
سورن سندي ساءَ، راحت رسي روح کي

نثري ترجمو: جيڪي جاهل آهن اهي سکن جي تلاش ۾ آهن، پر عارف سور ۽ تڪليفون سهن ٿا. اهو سورن جو سواد ئي آهي، جنهن سان روح کي

آرام ۽ سک سکون ملي ٿو.

يعني بدن جي لذت روح لاءِ رنج جو باعث آهي ۽ ساڳي ڳالهه ابتي نموني ۾ پڻ ٻنهي سان ٺهڪندڙ آهي. تنهن ڪري جيڪو بدن سان گرفتار آهي يعني جنهن جو روح بدن کان ڌار نه ٿيو آهي، اهو روحاني لذت کي نه ڄاڻي سگهندو. اهو سدائين پيو بدني لذتون ڳولهيندو. ان جي پيٽ ۾ عارف کي جسماني ۽ بدني ڏک، درد ۽ سورن ۽ تڪليفن ۾ مزو اچي ٿو. اهو هن ڪري جو هن جو روح اڳيئي بدن کان ڌار يا علحده آهي. جيئن مشهور چواڻي آهي: "الموت قبل الموت" يعني مرڻ کان اڳ مرڻ. ان جو به اهوئي مطلب آهي.

[٣]
سڃڻ ڏٺو جن، تن ڏسڻ غير گناهه
جنين لڏي راهه، وهڻ تنين وِهُ ٿئو

نثري ترجمو: جن محبوب جو ديدار ڪيو، تن کي غير يا ٻين ڏانهن ڏسڻ، گناه آهي. وري جنهن کي (معرفت) جي رستي جي خبر پئي آهي، انهن لاءِ ماڻ ڪري ويهڻ زهر برابر آهي. هڪ هيءُ بيت شيخ سعديءَ جي هن شعر جي ترجماني ٿو ڪري:

عاشق كه برمشاهدهٔ دوست دست يافت
درهرچه بعد ازاں نگرد ازدهای اوست

معنيٰ: اهڙو عاشق جنهن هيڪر محبوب جو مشاهدو ماڻيو آهي ان کان پوءِ ٻي هر شيءِ هن کي ارڙ بلا نظر ٿي اچي.

مثنويءَ ۾ وري هينئن آيو آهي:

هر كه او از عشق يابد زندگی
شرك باشد نزد اوجز بندگی

معنيٰ: جنهن کي عشق واري زندگي ملي، ان لاءِ ٻانهپ کان سواءِ ٻيو سڀ شرڪ آهي.

انهيءَ مقام تي عارف جيڪي ڪجھ ڪري ٿو، تنهن جو فاعل يعني ڪندڙ حق تعاليٰ کي سمجھي ٿو. ڇوتہ هو هميشہ لاءِ ٻانهو يا عبد آهي ۽ نہ پوڄيندڙ يا عابد. جيئن فرمايو ويو آهي "**واعبد ربك حتىٰ يأتيك اليقين**" (**١٥:٩٩**). "پنهنجي رب جي ٻانهپ ڪر جيستائين توکي پڪ ۽ يقين ٿئي". (موت نہ اچي، جنهن جو اچڻ يقيني آهي) سو تون عبادت ڪندو رهہ. ڇاڪاڻ تہ تون هر حال ۾ ٻانهو آهين ۽ ٻانهو الله جي مرضيءَ کان سواءِ نہ هلي سگهي ٿو، نہ ٻيهي سگهي ٿو.

[٤] جي محبت منجھہ مئا، سي مور نہ مرن ڪڏهين
من قتلته فانا ديته، وڏي مُلھہ وئا
ان الدين عندالله الاسلام (٣:١٩)، وجي موت وهاءِ
موتان اڳي ماءِ، اڳانهون اسلام ٿئو

نثري ترجمو: جيڪي محبت ۾ مرن ٿا سي ڪڏهن بہ مري مات نٿا ٿين. جنهن کي مون ڪُٽو، ان جي ديت (خون بها) آءٌ ڀاڻ آهيان، جي قول موجب انهن جو وڏو مانُ مرتبو آهي. بيشڪ الله وٽ دين اسلام ئي آهي، جي فرمودي موجب ڀاڻ کي فنا ڪر. موت کان اڳتي بلڪ گهٽو اڳتي اسلام جي اصلي منزل آهي.

ڄاڻ تہ سڏي واٽ ۽ محڪم دين جو نالو اسلام آهي. اهو ئي حضرت ابراهيم، اسحاق، يعقوب عليهم السلام ۽ حضرت محمد رسول الله ﷺ توڙي، ٻين مڙني نبين جو دين آهي. جيئن الله تعاليٰ جو فرمان آهي: "**فلاتموتن الا وانتم مسلمون**" (**٢: ١٣٢**) "معنيٰ: هرگز نہ مرجو توهان پر مسلمان ٿي". اسلام نالو آهي، فرمانبرداريءَ ۽ ڀاڻ کي الله جي حوالي ڪري ڇڏڻ جو. ان ۾ ڪو شڪ نہ هئڻ گهرجي تہ اهو درجو قضا تي راضي رهڻ کان سواءِ نٿو ملي. ٻين لفظن ۾ جنهن کي مصيبت ۽ تڪليف ۾ مزو اچي ٿو، ۽ اهو تڏهن ممڪن آهي، جڏهن هر حال ۾ الله جي رضا تي راضي رهجي ۽ اهو ظاهري طرح نہ، پر حقيقي طرح راضي رهڻ، فنا کان سواءِ نٿو ملي سگهي.

[٥] لڳو واءُ وصال، جنين ساعت هيڪڙي
تن سا لڏي لال، جنهن لئہ جڳ خلقئو

نثري ترجمو: جن کي هڪ پل لاءِ بہ وصل جو واءُ نصيب ٿيو، انهن کي ڇڙ تہ اهو موتي مليو، جنهن لاءِ هي جهان پيدا ڪيو ويو آهي.

هيءُ بيت (گويا) ديوانِ حافظ منجهان آهي. يعني جنهن کي الله جي معرفت معنيٰ جنت حاصل ٿي. الله تعاليٰ جو فرمان آهي: **"وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون"** (٥١:٥٦) معنيٰ: "جنن ۽ انسانن کي مون فقط هن لاءِ پيدا ڪيو تہ جيئن اهي منهنجي ٻانهپ ڪن". يعني مون کي سڃاڻن. صوفين وٽ وصال جو مطلب پردي جو پري ٿيڻ يا هٽجڻ آهي ۽ ان جي نشاني "بي خودي" ۽ ظاهري عالَم کان غائب ٿيڻ آهي. ٻين لفظن ۾ عقل جزوي جيڪو جلال ۽ جمال جي وچ ۾ جدائي وجهندڙ آهي، اهو وچان ختم ٿي ٿو وڃي. ان کي ذاتي تجلي" يا "ذات ۾ ناس ٿيڻ" بہ چئجي ٿو ۽ اهوئي انسان جو ڪمال آهي. بلڪ هر شيءِ جو ڪمال انهيءَ ۾ آهي تہ پنهنجي اصل کي پهچي، ۽ جڏهن انسان انهيءَ دنگ تي پهچي ٿو تہ ان کي ولايت، فنا، عرفان ۽ ڪمال (جا درجا) حاصل ٿي ٿا وڃن. پر ان سان اهو لازم نٿو ٿئي تہ هو هميشہ بي خودي جي حالت ۾ هوندو، چوتہ وصال کان اڳ واري حالت موت جهڙي آهي، پر موت ۾ حضور آهي ۽ هن حالت ۾ ائين ڪونهي. صوفي انهيءَ حضور کي **"موت قبل الموت"** يعني "مرڻ کان اڳ مرڻ" ڪوٺين ٿا. ۽ فنا جو نالو پڻ ڏين ٿا. انهيءَ وقت اهو صوفي دنيا جي لڳ لاڳاپن کان آجو ٿي اوس حق سان واصل ٿئي ٿو. هونئن بہ جدا ٿيڻ ۽ ملڻ لازم ملزوم آهن. هن حالت جون فضيلتون بيان ڪرڻ کان ٻاهر آهن. پر هن آيت ۾ اجمالي طور ٻڌايل آهي: **الا ان اولياء الله لا خوف عليهم ولا هم يحزنون** (١٠:٦٢). معنيٰ: خبردار! الله جي دوستن کي نہ کو خوف لاڳو ٿئي ٿو ۽ نہ وري اهي غمگين ٿين ٿا. ٻي آيت: **الذين آمنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم اولئك لهم الامن و هم مهتدون** (٦:٨٣). معنيٰ اهي جن ايمان آندو ۽ پنهنجي ايمان کي ظلم زيادتي [شرڪ] سان گاڏڙ نہ ڪيائون، تہ انهن لاءِ امن آهي ۽ اهي ئي هدايت وارا آهن. ساڳيءَ طرح ٻيون آيتون، جيڪي تقويٰ جي فضيلت

متعلق آهن، اهي سڀ اهڙن انسانن لاءِ آهن، جوتہ سچي تقويٰ انهن کي ئي مليل آهي. عاقلن لاءِ اشارو ڪافي آهي.

[٦] عارف ۽ عُشّاق، پسڻ گهرن پرينءَ جو
جنت جا مشتاق، ايجان اوراهان ٿئا

نثري ترجمو: عارف ۽ عاشق محبوب جو ديدار ڪرڻ گهرن ٿا. انهن جي مقابلي ۾ جنت جا طالب گهٽو اورتي آهن.

جاڻ تہ جيڪو الله جي عبادت ڪري ٿو ۽ ڪيس ٻاڏائي ٿو، ان جو ضرور ڪو مقصد آهي. پهريون يا تہ هو دنياوي نفعو چاهي ٿو، جيڪو ختم ٿيندڙ آهي، جنهن سان هن جي ڪئي ڪمائي چٽ ٿي وڃي ٿي ۽ ان ريت هو پنهنجو عمل وڃائي ويهي ٿو. جيئن قرآن شريف ۾ آيل آهي: "۽ اهو حال ڪافرن ۽ منافقن جو آهي".

ٻيو، يا تہ هو پنهنجي لاءِ جنت ۽ نجات گهري ٿو. ان صورت ۾ هو هڪ مزدور وانگر آهي، جنهن کي اڻ ڪٽ اجورو ملندو ۽ اهو حال مومنن، زاهدن ۽ عابدن جو آهي. ٽيون آهي الله جو ديدار ۽ مشاهدو، جنهن کي عبوديت يا عين عبادت جو درجو ڏنو وڃي ٿو، جو تہ خارجي وجود جي حيثيت سان هو پنهنجي مخصوص هيئت موجب ان مان لطف اندوز ٿئي ٿو. اها ڪامل انسانيت آهي ۽ انهيءَ کي تاله، يعني "خداپرستي، يا عبادت جو آخري درجو ڪوٺي سگهجي ٿو. جوتہ اهڙيءَ صورت ۾ جيڪو فعل صادر ٿئي ٿو، اهو انهيءَ ذات لاءِ آهي، اهو ڪنهن غرض يا معاوضي لاءِ نہ آهي، جيڪو سندس ذات کان ٻاهر هجي. جيئن خود الله تعاليٰ جو فعل هوندو آهي، جيڪو خير ئي خير هڻڻ طور صادر ٿئي ٿو. ۽ ڪنهن ٻي اجائي ڳالهہ لاءِ ظاهر نٿو ٿئي. علم اخلاق وارن وٽ اها ڳالهہ طئي ٿيل آهي تہ انساني ڪمال جي اها آخري حد ۽ غايت آهي. دراصل اهي ٻئي مقصد اهڙن عاشقن ۽ عارفن جا آهن، جيڪي جاڻن ٿا تہ بيشڪ الله ئي سڀني جو مقصد آهي، هن کان سواءِ ڪو ٻيو پناه گاهہ ۽ رجوع ڪرڻ جو ماڳ ناهي، تنهن ڪري ان کان سواءِ ٻيو ڪو مقصود ۽ مطلوب بہ نہ آهي.

هتان معلوم ٿيو تہ جنهن اهڙي ماڻهوءَ کي هن ڪري ڪافر چيو آهي، جيڪو چوي

ٿو تہ مان الله جي عبادت ڪنهن غرض سان نٿو ڪريان. چاڪاڻ تہ غرض کان برائت ڏيکارڻ الوهيت جي دعويٰ ڪرڻ برابر آهي! ڪافر چوڻ واري ڳالهہ جو مطلب نہ سمجهيو. چاڪاڻ تہ بنا غرض جي عبادت ڪرڻ واري جي ڳالهہ مان سندس مطلب اهو غرض آهي، جيڪو عام ماڻهن ۾ مشهور آهي ۽ اهو اهو آهي، جنهن کي هر ڪو محسوس ڪري سگهي ٿو. پر عابد شخص ڪنهن مقصد ۽ ارادي کان سواءِ بہ عبادت ڪندو آهي، چو تہ هو هر حال ۾ پاڻ کي الله وٽ سمجهي ٿو. انهيءَ کي "حريّہ" يعني توحيد ۾ فنا جو نالو ڏين ٿا.

اتمنىٰ على الزمان محالا
ان ترىٰ مقلتاى طلعة حر

آءٌ زماني کان اڻ ٿيٽي ڪم جي آرزو ٿو ڪريان. اهو هي تہ منهنجيون اکيون ڪنهن حُرَ فنا في الله ماڻهو جي جهلڪ پسن!

اصل ۾ عبادت اها آهي، جيڪا معبود جي راضپي ماڻڻ خاطر پنهنجي نفس کي تڪليف ۾ وجهي ڪئي وڃي. باقي اها عبادت ناهي، جيڪا ڪنهن ٻئي غرض يا مقصد يا سندس راضپي جي خيال آڻڻ سان لذت حاصل ڪرڻ خاطر ڪجي. امام غزاليؒ چوي ٿو تہ اها ڳالهہ اڻ ٿيٽي آهي. بلڪ هو چوي ٿو تہ معبود جي رضا جي خيال مان لطف اندوز ٿيڻ ۾ بذاتِ خود تردّد آهي تہ اهو حال آهي يا مقام. روح ۽ جسم جي وچ ۾ جن توازن ۽ اعتدال رکيو آهي، انهن جا گڻ (صفتون) مقامات آهن، پر جيڪي مغلوب آهن، اهي گڻ انهن جا احوال آهن. "اسراءِ" جي شارح جو چوڻ آهي تہ اڪثر طريقت وارن (صوفين) وٽ اهو حال آهي، مقام نہ آهي. "عين العلم" ۾ آهي تہ "ان شخص لاءِ الم ۽ لذت ٻئي برابر آهن، جيڪو مغلوب الحال ٿي وڃي ٿو. تان جو مشاهده الاهي جي ڪري نفس جون لذتون وساري ويهي ٿو. ۽ معرفت جا ميوا واپرائي ٿو ۽ اتي پهچڻ کان پوءِ لذت ئي لذت آهي، توڙي جو اها تڪليفن مان حاصل ٿئي. اها ڳالهہ جيتوڻيڪ پلي آهي، پر اعليٰ امتياز (شان) اهو آهي تہ هو درد و الم کي اختيار ڪري، اهو الله تعاليٰ جي مرضي مطابق آهي". (قول پوروٽيو)

يعني اهو هن جي مرضيءَ مطابق بہ آهي. تنهن ڪري پڪ جاڻ تہ عارف روحاني

طور الله تعاليٰ جو طالب آهي ۽ بدني طور جنت جو طالب آهي ۽ ٻيا وري روحاني طور (فقط) جنت جا طالب آهن. ٻنهي ۾ اهوئي فرق آهي. اها ڳالهه ناهي ته هو جنت جو ماڳهين طالب آهي ئي ڪونه. اها ڳالهه چگي طرح سمجهي ڇڏ!

[٧] قالب جان ڪثيف، تان جاهه جاني نه مڙي
لوچي ٿيءَ لطيف، لهوارو لاهوت ڏي

نثري ترجمو: جيستائين جسم ناپاڪيءَ (ڪثافت) سان ڀريل آهي، تيستائين محبوب جي طرفان اهو مانُ ڪونه ملندو. ڪوشش ۽ محنت ڪري پاڻ کي پاڪ صاف ڪر. تڏهن توکي لاهوت ڏانهن هلڻ نصيب ٿيندو.

لاهوت انهيءَ ذات کي چون ٿا جتي "هو" ۽ "تون" جي جاءِ نه آهي، اهو مقام اهو شخص ماڻي ٿو، جنهن جي نفس جا پنج لطيفا ۽ چار عناصر جن مان انساني قالب ٺهيل آهي، صفائي حاصل ڪن ٿا. اهو حال مڙني نبين سڳورن ۽ ڪن ولين جو آهي، چوته انهن مان تمام ٿورا آهن، جن جا نفس اطمينان جي درجي کي رسيل آهن. گهڻن اوليائن جا نفس هر حال ۽ هر فعل ۾ "نفسِ لوّامه" آهن، تاهم جن جا بدن (قالب) پوريءَ ريت صالح آهن، اهي ٿورن ۾ ٿورا آهن.

نفس ان طبيعت کي چون ٿا، جيڪا "روح ڪلي" ۽ جسد عنصري جي تعلق قائم ٿيڻ سان ماءُ جي رحم ۾ نطفي جي قرار وٺڻ کان پوءِ چئن مهينن بعد وجود ۾ اچي ٿي. نفس هميشه ربوبيت جو دعويدار رهي ٿو، چوته اها ئي ذات جسماني عالم ۾ فاعل (متحرڪ) آهي. وري جيستائين نفس انهيءَ دعويٰ ۾ هوندو آهي ۽ عبوديت جي درجي تي فائز نه ٿيو هوندو آهي ته جسماني عضوا ۽ روح ڪلي (جيڪي ان لاءِ ماءُ پيءُ جي حيثيت رکن ٿا) فرياد ڪندا رهن ٿا. ۽ ان (دعويٰ) کان نابري واريندا رهن ٿا. چاڪاڻ ته نفس انهن کان ئي پيدا ٿيل آهي. نفس اماره، لوامه، مطمئنه ۽ ناطقه، اهي سڀ انهيءَ نفس جا نالا آهن ۽ ان کي انساني نفس به چئجي ٿو.

نفس حيواني هڪ قسم جو بخار (ٻاڦ) آهي، جيڪو صنوبري شڪل واري دل واري گوشت جي ٽڪرڙي مٿان رهي ٿو ۽ اهو انهيءَ نفس ناطقه جو مرڪب آهي. يعني

پھريائين اھو ان (بخار) سان ڳانڍاپو ڪري ٿو ۽ پوءِ انهيءَ جي ذريعي سموري بدن تي تصرف قائم ڪري ٿو ۽ ان ۾ احساس ۽ حرڪت (چرپر) پيدا ڪري ٿو. اهڙيءَ طرح اهو (بخار) بدن ۾ جاري ٿيڻ کان پوءِ بدن کي چرپر ڏياري ٿو. تڏهن جسم کي احساس ۽ حرڪت (چرپر) وارو ڪوٺجي ٿو. اهو نفس ناطق نه ته جسم ۾ اندر آهي ۽ نه ٻاهر، نه وري متصل يعني ڳنڍيل، ساڳيءَ طرح نه عين آهي نه غير، نه ساڪن آهي ۽ نه وري متحرڪ، نه ويجهو نه پري، بالڪل ائين جيئن جڳ جي ٺاهيندڙ جو تعلق جڳ سان آهي. انهيءَ ڪري موت نفس ناطق جو بدن سان واسطي ناتي ٽٽڻ يا تصرف ختم ٿيڻ جو نالو آهي، چاڪاڻ ته ان بخار جو خاتمو ٿئي ٿو، جڪو بدن ۾ سندس تصرف جو واسطو يا وسيلو هو.

جسم جي جوڙجڪ يا تڪميل ٿيڻ بعد ٻيا پنج "لطيفا" (قوتون) پڻ پيدا ٿين ٿا. پر هن ڳالهه ۾ اختلاف آهي ته اهي نفس کان ڌار آهن يا نفس (جي قوت) جا درجا آهن. مولوي عبدالحڪيم، "بيضاويءَ" جي حاشيي ۾ پهرئين ڳالهه جي تائيد ڪري ٿو، پر "عوارف" جو مصنف ٻي ڳالهه جو قائل آهي. بهرحال محقق پهرين ڳالهه کي مڃين ٿا. پر صوفي وري چون ٿا ته واصل يا پهتل اهو آهي، جنهنجو جزو يعني انساني روح، ڪلي روح سان ملي وڃي، جيئن قطرو سمنڊ ۾ ملي، منجهس فنا ٿي ويندو آهي. هتي انساني روح ۽ ڪلي روح ڌانهن اشارو آهي. "روح محمدي"، "عقل ڪل"، "قلم اعليٰ" ۽ "جبرئيل" به ڪلي روح جا نالا آهن. هتان توهان آگر جي اشاري سان چند جي ٽڪرا ٿيڻ، سمنڊ جو ٻن حصن ۾ ورهائجي وڃڻ ۽ باهه جي ٽڏي ٿيڻ (جهڙن نبوي معجزن) جو راز سمجهي سگهو ٿا.

مطلب ته مخلوق جا روح جزئي ۽ نبين ۽ ملائڪن جا روح ڪلي آهن. ڪي ملائڪ وري زندگيءَ جو روح آهن، جيئن اسرافيل ۽ ڪي وري رزق پهچائڻ جو روح آهن جهڙوڪ ميڪائيل. ڪي وري علم جو روح آهن جيئن جبرئيل ۽ ڪي وري موت جو روح آهن، جيئن عزرائيل. ساڳيءَ ريت ميهن وسائيندڙ، وڍ ٽڻ، ٻج ڦٽائيندڙ، هوائون ڳهلائيندڙ، باهه کي ٻاريندڙ ۽ پاڻي وسائيندڙ (ملائڪ) آهن. جيئن قرآن پاڪ ۾ ارشاد آهي: **وما يعلم جنود ربك الا هو (٧٤:٣١)**. "تنهنجي رب جا لشڪر جيڪي هن کان سواءِ ٻيو ڪو نٿو ڄاڻي".

مطلب ته شڪليون، صورتون ۽ معنائون ذات جي لحاظ سان متحد آهن ۽ سندن

جدائي رڳو اعتباري (اضافي شيءِ) آهي. سڀ ڪنهن علم ۾ سمجهه جو مول متو ۾ بڌ بڌياد اهو آهي. ائين سڀني روحن جو روح، روح محمد ﷺ آهي، ۽ روح محمديءَ جو روح، روح احمدي آهي، جيڪا الله واحد تعاليٰ جي ذات آهي. انهيءَ ڪري پاڻ سڳورن کان روايت ڪئي وئي آهي ته **"انا احمد بلا ميم"**. يعني "آءٌ بغير ميم جي احمد آهيان".

هتي جيڪو جسم يا وجود جي مرتبي کان واقف آهي، جيئن نجومي ۽ حڪيم يا جيڪو روحانيت (يعني نورانيت) کان واقف آهي انهن مان پهريون اونداهيءَ جي پردي پٺيان آهي، ٻيو وري نور جي حجاب ۾ آهي يا ٻين حجابن پٺيان آهي. جيڪڏهن پردا هٽايا وڃن ته ذات (باري تعاليٰ) جو وصال اهڙي حالت ۾ جنهن تي ڪو حڪم يا عبارت لاڳو نه ٿئي، نڪو اشارو هجي، نه نور نه ظلمت (اونداهي) نه وجود هجي، نه عدم ته اهڙو وصال بنيادي طرح محمد ﷺ سان مخصوص آهي، ۽ ضمني طور وري سندن پيروڪارن لاءِ پڻ آهي. انهيءَ ڳالهه ڏانهن وڌيڪ اشارو ايندڙ بيت ۾ آهي.

[٨] چڏ جاڳوتا جو جوڳين، دونهين ڪيم دکاءِ
واذكر ربك في نفسك، (٧:٢٠٥) اندر آڳ جلاءِ
جن سڃڻ جي ساڃاءِ، تن ڪينا مٿو ڪين ڪي

نثري ترجمو: جوڳين وارا ڏاڳا ۽ مٽڪا پائڻ (ظاهري رسمون) چڏي ڏي، انهن وانگر دونهين دکائي نه ويهه. بلڪ پنهنجي رب کي دل جي اندر ياد ڪر، گويا پنهنجي اندر ۾ اها باهه ٻار. جن کي محبوب جي ساڃهه حاصل ٿئي ٿي، تن کي فنا کان سواءِ ٻي ڪا به شيءِ مٿي يا سٽي نٽي لڳي.

يعني فقر دل جو ڪم آهي ۽ نه رسم. انهيءَ ڪري فقير اهو آهي، جيڪو پنهنجي سيني ۾ باهه سانڊي ٿو ۽ پنهنجي نابوديءَ تي خوش رهي ٿو. شيخ سعدي جي ديوان ۾ آهي ته:

ترڪ هويٰ است ڪشتي درياي معرفت
عارف بذات شو نه به دلق قلندري

معنيٰ: نفس جي خواهشن ۽ سڏن کي ترڪ ڏيڻ معرفت جي درياءَ جي ٻيڙي آهي. اندر جو عارف ٿيءُ فقط قلندرن واري گودڙي ڏکي نہ ويهہ!

[٩] پرت چڏ پرڏيهہ جي، ساڻيهہ ڪر سنيال
لکن سندي لال، مڃ مفت وڃائين

نثري ترجمو: تون هن پرديس جي پريت ۽ پچر چڏي ڏي ۽ پنهنجي اصلي وطن يا ماڳ جو فڪر ڪر. متان اهي موتي جيڪي لک لهن ٿا، مفت ۾ وڃائي ويهين.

يعني هيءُ جسماني جهان تنهنجو قيدخانو آهي ۽ تنهنجو وطن روحاني عالم آهي، جنهن کي لامڪان، ملڪوت، غيب، باطن ۽ عالمِ آخرت چئجي ٿو. تنهن ڪري جيڪو وطن جي حب رکي ٿو ۽ ان ڏي وڃي ٿو، اهو مومن آهي ۽ **"حُبَ الوطن من الايمان"** (وطن جي حب ايمان جو جز آهي) جو اهوئي مطلب آهي. ٻيءَ صورت ۾ هو قيد ۾ قائل رهندو ۽ پنهنجي روح جي بي بها موتيءَ کي گند جي ڍير ۾ دفن ڪري چڏيندو. هن لاءِ اهوئي دوزخ آهي. **"ولايدخلون الجنة حتىٰ يلج الجمل فی سمّ الخياط"** (٧: ٤٠) "معنيٰ اهي بهشت ۾ ايستائين داخل نہ ٿيندا جيستائين اٺ سئيءَ جي پاڪڙي مان نہ لنگهي!". سمجهڻ وارا سمجهن. جيتوڻيڪ روحاني عالم عرش کان بہ مٿي آهي، پر ويجهو هڻڻ جي لحاظ سان وري هيٺانيهن مان هيٺانهين زمين کي بہ اهڙو ويجهو آهي، جهڙو عرش کي. واقعي جن چڪيو ناهي سي چا ڄاڻن!

[١٠] جانسين پسين پاڻ، تانسين مهت مڙهي
جو لٿو ايءُ گمان، تہ مڙهيائي مهت ٿي

نثري ترجمو: جيستائين تون پاڻ کي ڏسين ٿو. (يعني پنهنجي ذات جي گمان ۾ آهين)، تيستائين مسجد بہ تولاءِ مڙهيءَ برابر آهي. پر جڏهن تنهن جو اهو ذات واروگمان ختم ٿيندو تہ پوءِ مڙهي بہ مسجد ٿي پوندي.

يعني جستائين تون پاڻ کي ڏسين ٿو (کاشيءِ سمجهين) تہ مشرک آهين، پوءِ پلي کٽي مسجد ۾ نماز پڙهندو هجين. چاکاڻ تہ ائين تون ۾ن وجودن جو اقرار ڪرين ٿو. **"وجودك ذنب لايعادله ذنب"**. معنيٰ: "تنهنجو وجود اهڙو ڏوهہ آهي، جنهن جهڙو ٻيو ڪو ڏوهہ ڪونهي". تفسير حسينيءَ وارو چوي ٿو:

خودی کفر است نفی خویش کن زود
که جز حق (او) درحقیقت نیست موجود

معنيٰ: خودي يا پاڻپڻو ڪفر آهي، ان کي جلدي پنهنجي وجود جي نفي (ناڪار) ڪر. چوتہ حقيقت ۾ حق يعني الله کان سواءِ ٻيو ڪو موجود آهي ئي ڪونہ.

تون جڏهن موحد يعني هيڪڙائي کي مڃڻ وارو ٿيندين، ۽ ذات مطلق کان سواءِ ٻيو سڀ ڪجهہ فنا ڏسندين، يعني جڏهن تون پنهنجي وجود کي (ڪا شيءِ) نہ سمجهندين تہ پوءِ تون مسلمان آهين، کٽي ڪٽي ٻہ هجين. آذر ۽ ابراهيم عليہ السلام ٻئي بت خاني ۾ ويا، پر خبر اٿئي تہ ٻنهي ۾ ڪهڙو فرق آهي؟ اهو هن چوٽيءَ ۾ سمجهايل آهي: **"وصف المكين لا يزيله المكان"** معنيٰ: فقط ڪو ماڳ مڪان منجهس رهڻ واري جي گڻ ۽ عادتن ۾ ڦيرگهير ڪونہ ٿو آڻي.

[١١] آءٌ ان ڏينهان، سکان سپرين کي
جئن اوڏا ٿيا ان کي، آدم ۽ حوا
محب مڙندم ماءِ، شال موڻي ماڳيتي ٿيان

نثري ترجمو: مان انهيءَ ڏينهن کان وڻي (جدائي سبب) محبوب لاءِ سڪ ۾ آهيان، جڏهن آدم ۽ حوا ان (وڻ) جي ويجهو ويا هئا. محبوب سان ضرور ميلاپ ٿيندو، اميد اٿم تہ موڻي پنهنجي اصل ماڳ تي پهچنديس.

هن بيت جي ظاهري معنيٰ بالڪل چٽي آهي. حقيقت جي صاحبن وڻ جنت معرفت (جو ٻيو نالو) آهي {9} ۽ وڻ طبيعت کي چون ٿا. جڏهن آدم يعني روح طبيعت سان اچي مليو تہ معرفت جو باغ ڪائنس اوجهل ٿي ويو. هاڻي چاهي ٿو تہ طبيعت (جي قيد) کان آجو ٿي وري معرفت جي باغ ۾ پهچي وڃي. ان لحاظ سان آبِ حيات ۽ شرابِ

طهور، پڻ معرفت جا نالا آهن. ان ڳالهه کي هينئن سان هنداءِ!

[١٢] اڏري عقل چڏئو، نٽي شرم ناهه
الايمان عريان، لباسه التقويٰ، ننگ ناموس کانءِ
الربا حرام، ويتر سپ وجاءِ
کل محدثه بدعه، بدعت بدن پانءِ
لوچ ته ٽئين ٽانءِ، اصل اوڏو ئي ٽئو

نثري ترجمو: هن بي سمجهه عقل کي چڏي ڏنو ۽ هن ناٽ نخرا ڪرڻ واريءَ کان شرم ويو. ايمان اگهاڙو آهي ۽ ان جو لباس تقويٰ آهي، جي مقولي موجب ظاهري ننگ ناموس کي باهه ڏئي چڏ. "وياج حرام آهي"، جي حڪم موجب هر واڌو شيءِ کي ڦٽو ڪر. "هر نئين شيءِ بدعت آهي"، جي حديث موجب پنهنجي بدن کي به نئين شيءِ سمجهه. اٽي محنت ڪر ته منزل تي پهچين، چو ته اها اصل ذات تمام ويجهي آهي.

يعني وجودِ مطلق کان سواءِ ٻيو جيڪو ڪجهه آهي، اهو سڀ حجاب يا پڙدو آهي ۽ ان سان واسطو رکڻ وياج ۽ بدعت وانگر (حرام) آهي، انهيءَ کري تنهنجي لاءِ گمراهي ۽ تباهيءَ جو ڪارڻ آهي. مطلب ته هي هر شيءَ کان وانجهيل (عريان) ٿيءُ ته اصل يا ماڳ کي پهچين. "**کنت نبيا و آدم بين الماءِ والطين**". "يعني (تڏهن) آءٌ نبي هوس، جڏهن آدم ايا مٽيءَ ۽ پاڻيءَ وچ ۾ هو، انهيءَ تي ويچار!"

[١٣] آهي عشاقن جو، مذهب مشتاقن
جي ڪڏهين کين پسن، هينئن سين هوتن ري

نثري ترجمو: وڏن عاشقن جو مذهب يا هلت گهڻي شوق ۽ جذبي واري آهي. هو ڪڏهن به محبوب کان سواءِ دل ۾ ٻيو کي به نه ٿا ڏسن.

شيخ سعدي چيو آهي:

مذهب عشاق كيست و نسبتِ مشتاق چيست؟
دل كه نظر گاهِ اوست، ازهمه پر داختن

معنيٰ: وڏن عاشقن جو مذهب ڪهڙو آهي، ان جي چاهيندڙن جي هلت ڪهڙي آهي؟ دل جيڪا محبوب جي جلوه گاهه آهي، ان کي ماسويٰ الله (ٻي هر شيءِ) کان خالي رکڻ.

[١٤] تانسين تون نہ فقير، جانسين سانگ سسيءَ جو
ماڻئو تن مليرِ، جن جسو مال مباح ڪئو

نثري ترجمو: ايستائين تون هرگز فقير نہ آهين، جيستائين توکي پنهنجي سر جو فڪر آهي. فقط اهي ئي پنهنجي منزل تي پهتا جن پنهنجو جسم ۽ مال يعني سڀ ڪجهه قربان ڪري ڇڏيو.

هن بيت ۾ تجريد ۽ تسليم (يعني هر شيءِ تان هٿ کڻي پاڻ کي پوريءَ ريت الله جي حوالي ڪري ڇڏڻ) ڏانهن اشارو آهي. جنهن تي "وصول" يعني (اصل ماڳ تي) پهچڻ جو مدار آهي. مثنويءَ ۾ آهي:

شرطِ تسليم است، ني كار دراز
باتو گفتم، اي پسر! كن چشم باز

معنيٰ: اصل ڳالهه تسليم يعني پاڻ کي ارپي ڇڏڻ جي آهي. ڏگهي ڳالهه نہ گهرجي. پٽ، مون تو سان ڳالهه ڪري ڇڏي. هاڻي اک کول. هن ڏس ۾ پڙ چيو ويو آهي: **الفقير ماله مباح و دمه هدر.** معنيٰ: فقير جو مال مباح آهي ۽ سندس خون ڦوڪ آهي. يعني سالڪ سندس ڪنهن بہ شيءِ کي پنهنجي ملڪيت نہ، پر الله جي مِلڪ سمجهي ٿو.

[١٥] نكين اوڏو اک کي، نكين نظران ڏور
وجان انءَ و هلور، جئن ڏٺوئي اڻ ڏيٺ ۾

نثري ترجمو: اهو محبوب نڪو اکين جي ويجهو آهي ۽ نہ وري نظر کان

پري آهي. انهيءَ ڪري آءٌ پريشان آهيان تہ جيڪي ڪجھ ڏسان ٿو اهو نہ ڏسڻ جي برابر آهي.

هن بيت ۾ "حيرت" (جي مقام) ڏانهن اشارو آهي ۽ ان جو مطلب هن چوٽيءَ ۾ آهي تہ "**الادراك مع العجز عن درکه**" معنيٰ ڄاڻ هجڻ جي باوجود پاڻ کي (ان جي حقيقت جي) ڄاڻ کان عاجز محسوس ڪرڻ. بين لفظن ۾ وجود (هجڻ) جي علم هوندي ان جي توڙ کان اڻ ڄاڻ هڻڻ. اڪثر مشائخ ان کي آخري مقام قرار ڏين ٿا، جڏهن تہ سڀ کان پهريون مقام "توبہ" آهي. پر کي وري "رضا" کي آخري مقام ڪوٺين ٿا. اهائي راءِ حضرت مجدد الف ثاني جي آهي، شل الله اسان کي سندس فيض سان نوازي، جنهن جي اسان آس رکون ٿا! (ان بابت وڌيڪ تفصيل مٿي اچي چڪو آهي).

[۱۶] سَيَتِ پچر پرينءَ جي، سَيَتِ هوتَ حُضورُ
ملڪ سڀ منصور، ڪُهي ڪُهبا ڪيترا

نثري ترجمو: سيني وات پرينءَ جي پچار آهي ۽ سيني کي محبوب جي حضور مان حصو مليو آهي. ان لحاظ سان سمورو ملڪ منصور آهي، پوءِ ڪيترن کي ڪهي ڪيترن کي ڪهبو!

[۱۷] ڇڏيان هيءُ جهان، هو پڻ گهوري گهوريان
پَلڪَ پريان ساڻ، جي مون سَري جيڏيون

نثري ترجمو: مان هيءُ جهان تہ قربان ڪري ڇڏيان، پر هو جهان پڻ محبوب تان گهوري ڦٽو ڪيان، بشرطيڪ هڪڙي گهڙي مون کي هن سان گهارڻ جو موقعو ملي.

شيخ سعدي چيو آهي:

رايگان است يک نفس بادوست
ک بدنيا و بہ آخرت بخري

معنيٰ: سڄي دنيا ۽ آخرت ڏيئي، دوست سان هڪ پلڪ يا گهڙي جي صحبت خريد ڪرين تڏهن به سهانگو سودو آهي.

ملا علي قاري پنهنجي شرح بُرده ۾ لکيو آهي: هيءُ دنيا آخرت وارن تي حرام آهي ۽ آخرت وري دنياوارن لاءِ حرام آهي، پر اهل الله يعني الله وارن لاءِ ٻئي حرام آهن.

[١٨] ڏونگر ڏکا لاهه، اڳ مئي {11} آهي سسئي
آرياڻي سين آهه، ذاتي سگڳ ضعيف کي

نثري ترجمو: ڏونگرا! تون سسئي کي ڏک ۽ تڪليفون نه ڏي، پر اهي ڪانئس دور ڪر، چوته هوءَ اڳيئي مئل آهي. (توکي خبر آهي ته) هن جڏي زال يعني سسئي کي پنهنجي آرياڻي محبوب سان ذاتي نسبت يعني تعلق آهي.

يعني جيڪو دنيا سان هر قسم جا واسطا ناتا ٽوڙي ٿو، ان کي "مقامات" جي سير کان ڪا به شيءِ روڪي نٿي سگهي. چاڪاڻ ته روڪيندڙ هن جهان سان واسطو ناتو آهي. جڏهن اهو ختم ٿو ٿي وڃي ٿو ته ٻانهي جي ذات پنهنجي طبعي شوق موجب، اصل ۽ بُڌ ڏانهن موٽ ڪائي ٿي. **"الا الى الله تصير الامور" (٥٣:٣٢)**. "معنيٰ ڇاڻي ڇڏيو ته سيئي ڪم الله ڏانهن موٽن ٿا". اهو پڻ قاعدو آهي ته "اذا زال (المانع) عاد الطبع" معني جڏهن رندڙ روڪ ختم ٿئي ٿي، ته اصلي حالت (فطرت) موٽ ڪائي ٿي. انهيءَ ڪري چيو ويو آهي ته شيديءَ کان ڪاراڻ، زعفران کان پيلاڻ ۽ ماڻهوءَ کان عشق وڃڻ جا نه آهن. ان تي ويچار!

[١٩] جَنِ ڪَيسرو قيمت، سي سوداگر نه جهلي
تنين لڌا لک، جي پريءَ کان پَري ٿئا

نثري ترجمو: جيڪي پاڻ کي ڪجهه سمجهن ٿا، انهن کي واپاري قبول نه ٿا ڪن. اهي ڪمائي ويا يعني ڪامياب ٿيا، جيڪي پاڻ پڏائڻ کان يعني هر

شيءِ کان پري رهيا.

هن جو مطلب هي آهي تہ، خود بين يعني پاڻ کي کا شيءِ سمجهندڙ ڪڏهن بہ خدا جو قرب نٿو ماڻي سگهي. شيخ سعديءَ جو بيت آهي:

"سعد يا دوست نہ بيني و بوصلش نہ رسي
مگر آں وقت کہ تو خود را مقداري نہ نهي"

معنيٰ: اي سعدي! دوست کي ايستائين نہ ڏسي سگهندين ۽ نہ ان جو وصل ماڻيندين، جيستائين تون پاڻ کي تڇ برابر نہ سمجهين.

"لاحول ولاقوة الا بالله" معنيٰ: "کا طاقت ۽ قوت کانهي، سواءِ الله جي طاقت جي"، پڙ هن بيت جو دليل آهي. ٻين لفظن ۾ هن کي "عُجب" يعني وڏائي (۽ وڏماڻهپ) بہ چئجي ٿو ۽ ان جو متائڻ صوفين جي صحبت کان سواءِ مشڪل آهي.

سامي کَنڈُ کپاءِ، کَنَ کپا يا خير کين
[٢٠] هيءَ تنين جي جاءِ، جنين ٻئي جڳ ڇڏيا

نثري ترجمو: اي سامي (طالب)! تون پنهنجي سرجي قرباني ڪر، يعني مڪمل فنا اختيار ڪر. باقي هي ڪن چيرائڻ کا وڏي ڳالهہ کانهي. اصلي ماڳ تي اهي ئي رسندا، جيڪي ٻئي جهان گهوري ڇڏين ٿا.

مثنوي روميءَ ۾ ڪاملن بابت چيو ويو آهي:

"کفر و ايمان نيست آن جائي کہ اوست
زانکہ او مغز است واين دورنگ اوست"

معنيٰ: کفر ۽ ايمان اتي ناهن جتي هو پاڻ آهي. چو تہ اهو پاڻ مغز آهي ۽ اهي ٻئي ان جا رنگ آهن.

يعني ذات جو مقام، صفات جو انڪاري آهي. امام غزاليؒ "احياءُ العلوم" ۾ ۽ ملا علي قاري "شرح عين العلم" ۾ چيو آهي تہ خوف ۽ اميد اهڙي سالڪ جو مقام آهي جيڪو اڃان وچ تي آهي. پر ڪامل انسان ٻنهي کان وانجهو آهي، بلڪ هو پنهنجي

وقت ۾ ٻڌو پيو آهي.

هو ماضي توڙي ايندڙ وقت جي ياد (ڳڻ) کان پري آهي. ڇاکاڻ ته "نقد" (روڪ) اوڏريا رکت کان بهتر آهي. پر آڱ ڇوان ٿو ته الله تعاليٰ جي هن فرمان ۾ پڻ ان طرف اشارو آهي. **الا ان اولياءَ الله لا خوف عليهم ولا هم يحزنون** (١٠:٦٢) معنيٰ: خبردار، الله جي دوستن کي کو خوف ناهي ۽ نه وري هو غمگين ٿيندا. سو اهڙو حقيقي ولي ڊپ ۽ آس واري حالت ۾ رهي ٿو.

[٢١] **مَيُجُ مڙين ماءَ، ڪَنارِيان قريب جي**
جي ان کاتَ ڪُنا، سي جانڪيتائين جيئرا

نثري ترجمو: اي سالڪ! محبوب جي ڪُهڻ واري ڪناريءَ کان متان مڙي پاسو ڪرين. ڇوته جيڪي ان کات ڪنا آهن، سي پوءِ هميشه جيئرا رهيا آهن.

تفسير حسينيءَ ۾ آهي ته:

گر بقا خواهي فنا شو، کز فنا
کمترين چيزي که مي روید بقاست

معنيٰ: جيڪڏهن بقا گهرين ٿو ته فاني ٿي، ڇوته فنا منجهان جيڪا گهٽ ۾ گهٽ شيءِ پيدا ٿئي ٿي، اها بقا آهي.

شيخ شهاب الدين سهروردي انهن انوار جي ڏي تي فوري تجليات جهڙوڪ پاڻي ۽ هوا ۾ هلڻ جي قوت ماڻڻ جي بيان کان پوءِ چوي ٿو ته هي انوار وڇڙن سالڪن جو آخري درجو آهن. پر وڏي ۾ وڏو درجو موت جو درجو ماڻڻ آهي، جو نفس اوندهه کان ڇڄي ڏار ٿئي ۽ بدن سان ان جو فقط نالي ماتر واسطو رهجي وجي ۽ عقل جي تصرف هيٺ اچي وجي. ان مرحلي تي اهو پنهنجي مقصود سان اهڙي ريت لاڳاپجي وجي ٿو جو پنهنجو پاڻ کي نور سان وکوڙيل ڏسي ٿو ۽ اهو جهان ئي اڻ لپ ۽ اُوچو مقام آهي.

حقيقت ۾ موت بدن تان روح جي تصرف جو انت آڻي ٿو، ۽ پوءِ بدن روح لاءِ آلو ۽ ذريعو نه ٿو رهي، اهو هينئن ته جيئن ان صورت ۾ به ٿيندو آهي جڏهن ماڻهو بالڪل معذور ۽ جڏو ٿي پوندو آهي. پر ان سان روح مري کونه ٿو جيئن عام طور طبيب ۽

نجومي سمجهندا آهن. پر عارف جو روح سندس بدن کان فنا بعد الڳ ٿئي ٿو ۽ انهيءَ فنا کي "**موت قبل الموت**" يا مرڻ کان اڳ مرڻ چون ٿا. اهوئي سبب آهي جو ان صورت ۾ هو کنهن دنياوي نقصان ۽ مصيبت تي نہ ڏکارو ٿو ٿئي ۽ نہ وري دنيا جون خوشيون ماڻڻ تي خوش ٿي ڦوندڙ ۾ پرجي ٿو وڃي. اهو ان ڪري جو سندس روح عالم ملڪوت سان ڳانڍاپجي ٿو وڃي. مطلب تہ پوءِ جڏهن هڪ دفعو سندس روح دنيا ۾ بدن کان الڳ ٿي چڪو تہ اهو وري ٻيهر ان کان ڌار نہ ٿيندو. ڇوتہ موت رڳو هڪ دفعو ايندو آهي. ها، ان جو بدن سان نالي ماتر تعلق هجي ٿو ۽ جڏهن اهو ڇڃي ٿو تہ ان کي مئل چئجي ٿو. پر ٻين عام ماڻهن جو معاملو الڳ آهي (ڇاڪاڻ تہ سندن روح پوريءَ ريت جسم ۾ بند ٽيل هوندو آهي) ان جي وضاحت امام غزاليءَ هينئن ڪئي آهي تہ موت ۽ ان جي تڪليف (جي گهٽ وڌ هئڻ) جو مدار الله کان (اوڏڙو ۽) ڏور هئڻ تي آهي. ڇوتہ الله کان سواءِ ٻيو هرڪو موت جو ذائقو چکندو، پوءِ ڪٽي اهو ملڪ مقرب ئي ڇونہ هجي. پر انهن سيني ۾ "سفليات" يعني هيٺين ۾ هيٺين مخلوقات جو موت الله کان گهٽو پري هئڻ ڪري وڌيڪ سخت ٿئي ٿو. اها ڳالهہ سمجهو!

[٢٢]
پاڻ ڪٽي پرينءَ ڏانهن، ڪڏهم پهتي ڪانہ
تت گذر نہ غير جو، جت سڃڻ جي ساجاءِ
ورئو وحدت واءُ، دوئي سپ دور ٿي

نثري ترجمو: پنهنجي وجود جو احساس رکندي ڪوبہ محبوب وٽ ڪڏهن ڪونہ پهتو آهي. محبوب جي معرفت تڏهن حاصل ٿئي ٿي جڏهن ٻي هر ڌاري شيءَ جي اڃ وڃ ختم ٿئي ٿي. (اهوئي سبب آهي جو) جڏهن وحدت جي هوا گهلي ٿي تہ هر قسم جي ٻيائي ختم ٿي وڃي ٿي.

نفس جي فنا ڏانهن اشارو آهي ۽ اها ذات جي تجليءَ جو نتيجو آهي ۽ هن مقام واري لاءِ ڪا لذت ئي ڪانهي. ڇاڪاڻ تہ لذت ٻنهي مقامن جي وچ (واري مقام) ۾ آهي، پر جيڪڏهن ڪا لذت اٿس تہ اها آهي لذت نہ هئڻ ۾.

[٢٣] سڪ روحاني ساميين، جسمي جاهلن
بَگهن مَڇي مَنِ، پارس پسن ڪينڪي

نثري ترجمو: عارفن جي محبت روحاني آهي، جسماني محبت جاهلن جو ڪم آهي. (اهو ائين آهي جيئن) بگها پکي هميشہ مڇيءَ جي ڳولا ۾ هوندا آهن ۽ پارس يعني اعليٰ قسم جا موتي هنن کي نظر ئي نہ ايندا آهن.

هي اشارو آهي معنيٰ ۽ صورت وارن ڏانهن. بيشڪ معنيٰ وارو پهريائين معنيٰ جو سمنڊ ڏسي ٿو. ان کان پوءِ مڇيءَ جي صورت ڏسي ٿو. پر جاهل نڪي سمنڊ جي طلب رکي ٿو ۽ نڪو ان کي ڏسي ٿو. ڇوتہ هن جي دل جو لاڙو صورت جي مڇي طرف آهي. هوڏانهن صورت قائم آهي وجود جي سمنڊ تي، بلڪ اها وجود کان سواءِ موجود آهي ئي ڪونہ. صورتون هڪ خيالي ۽ وهمي معاملو ۽ ڇانور وانگر آهن ۽ اهي عدم جي دائري کان ٻاهر نڪتيون ئي نہ آهن.

[٢٤] پچين جان ٻروچ، تان پاسي ڪر پرهيزکي
جنين ڏٺو هوت، تن دين سيبئي دور ڪيا

نثري ترجمو: جيڪڏهن تون محبوب جي ڳولا ۾ آهين تہ پوءِ ٻي هر قسم جي پائبندي کي ڇڏي ڏي. ڇوتہ جيڪي محبوب جو ديدار ڪن ٿا، اهي دين ۽ مذهب جي رسم کان پري ٿي وڃن ٿا. (توحيد جي مشرب ۾ مڙيو ئي اضداد هيڪاندا آهن).

هتي ان ڳالهہ ڏي اشارو آهي تہ صوفيءَ جو ڪو مذهب ڪونہ ٿو ٿئي. ڇوتہ تحقيق جي مشرب وارا چون ٿا تہ سڀ شيءِ سڀ شيءِ ۾ آهي (يعني مڙني دلين ۾ مڙيوئي شيون سمايل آهي) ۽ ضد سان ضد آهي. مذهبن جو بنياد فرق ۽ وڇوٽين تي آهي (يعني مذهبن جي نظر ۾ مختلف "اضداد" هڪ ٻئي کان ڏار آهن) اها ڳالهہ علمي لحاظ سان تہ پڌري آهي، پر عملي لحاظ سان پڻ ائين آهي. ڇاڪاڻ تہ صوفيءَ جو عمل دل جي فتويٰ

تي ٻڌل هوندو آهي، جيئن نبي ڪريم ﷺ جو فرمان آهي: **"استفت قلبک و ان افتاک المفتون"** يعني: "پنهنجي دل کان راءِ پڇي ان تي هل توڙي جو ٻيا مفتي سڳورا توکي ٻي فتويٰ ڏين". ان جو مطلب هي آهي ته هتي هڪڙي طريقي ۽ هڪڙي خاص مذهب ۽ محدود دائري جي ضرورت نه آهي، جوتا ساڳيوئي فعل دل جي مختلف احوالن سبب (ڏار ڏار ماڻهن لاءِ هڪ ئي وقت) حرام، فرض، مستحب يا مڪروه ٿي سگهي ٿو. جڏهن ته مذهب هڪ قسم جي "حدبندي" تي ٻيڻل هوندا آهن. انهيءَ طرف فارسيءَ جي هيٺين بيت واري همراه اشارو ڪيو آهي:

آن کساني که اين ره ميروند
هر يکي صاحب کتابي ديگر است

(اهي ماڻهو جيڪي هن واٽ تي هلن ٿا، انهن مان هر هڪ پنهنجي ليکي ڏار ڪتاب وارو آهي)

"احياءُ العلوم" ڪتاب جي چوٿين حصي ۾ جتي مهلڪات يعني هلاڪيءَ ۾ وجهندڙ شين جو بيان آهي، غزاليؒ چوي ٿو ته ڪنهن هڪڙي مقرر مذهب جي تقليد مقصود تي پهچڻ آڏو رندڪ بنجندڙ ديوار آهي. اهڙيءَ طرح هو سيني رندڪن جو بيان ڪندي چوي ٿو ته اهي چار آهن: تقليد، مال، جاه يا ناماچار جي بک، ۽ گناهه.

[٢٥]
اوڏيون جي عشق کي، عقل ان کٽاءِ
عقل سودو آڇ ڪري، عشق ڦر فرماءِ
عشق اهڙي راه، جو عقل کي اڏ ڪري

(نثري ترجمو:) جيڪي عشق جي ويجهو يعني عشق جي منزل ۾ آهن، انهن لاءِ عقل جي ڪا حيثيت نه آهي. هونئن به عقل سوديبازي يعني تڪ تور ڪري ٿو، جڏهن ته عشق سڏو سنئون ڦر ڪري ٿو. برابر عشق اهڙي راهه آهي جتي عقل اڏ يعني عاجز ٿيو پوي.

هتي اشارو آهي سالڪ ۽ مجذوب ڏانهن، پهريون پيرين پر هلندڙ آهي ته ٻيو اڏامندڙ

آهي. سالڪ جيڪو (پنڌ) سالن ۾ طيءِ ڪري ٿو، اهو مجذوب اڪ چنپ ۾ طيءِ ڪري ٿو. "**جذبة من جذبات الرحمٰن توازی عمل الثقلين**". "اهڙو جذب (چڪ جي ڪيفيت) جيڪو رحمان جي طرف کان هجي، ان جو وزن ٻنهي مخلوقات (انسانن ۽ جنن) جي عمل برابر ٿئي ٿو". عقل جو دارو مدار سالڪ جي افڪار (مقامات) تي آهي، جيڪي "شهود" جي سمنڊ ۾ لڙهي نابود ٿي ٿا وڃن.

[٢٦] دل ڪڻ دين دنيا کان، دل ۾ دوس رهاءِ
لوچي لالڻ لاءِ، دور ڪر دارين کي

نثري ترجمو: تون پنهنجي دل کي دين دنيا جي حوالي نه ڪر، بلڪ دل ۾ هميشہ محبوب جي سڪ رک. محبوب لاءِ هر دم لوچ، ۽ ٻنهي جهانن جي سوچ کان پري رهه. هتي اشارو آهي ذات (الله!) جي محبت ڏانهن، جيئن هن کان اڳ پڻ گذري چڪو.

[٢٧] ساجن جي سڪ ري، ڪنهن نه ڪاڏو ڪيڏهم
پچئم پير پري، تان چو ڏس منهن منصور جو

نثري ترجمو: محبوب (حقيقي) جو عشق نه هجي ها تہ هڪ شيءِ ٻي شيءِ لاءِ چڪ جو ڪارڻ نه بنجي ها. ان واڻ ۾ اڳتي وڌي پڇا ڪيم خبر پئي تہ هر طرف منصور (جهڙا) موجود آهن (جن پنهنجي ذات جي نفيءَ ۾ الله جو ادراڪ ڪيو هو).

هتي اشارو الله تعاليٰ جي ان ٻانهپ ڏانهن آهي جيڪا ڪافر توڙي مسلمان ٻئي ادا ڪن ٿا، چاڪاڻ تہ ان جي ذات ئي حواسن سان ٽيندڙ سڀ ڪنهن عمل ۽ فعل جو مَتو ۽ مقصد آهي. هتي ٻيو اشارو شهادت وجودي يعني سموري جهان جي شاهديءَ ڏانهن آهي، جنهن مطابق هر موجود شيءِ پنهنجي حال ۾ اهو چئي رهي آهي تہ سندس مخصوص صورت ۽ محدود صفت لاءِ ضرور ڪا مطلق ذات آهي. حضرت موسيٰ عليہ

السلام جي قولِ ۾ پڻ انهيءَ طرف اشارو آهي: "ربنا الذى اعطىٰ كل شىءٍ خلقه" (٢٠:٥٠). "معنيٰ اسان جو رب اهو ئي آهي جنهن هر شيءِ کي ان جي شڪل صورت ڏني". انهيءَ ڪري هر شيءِ پنهنجي حال واري زبان سان چئي رهي آهي ته مان وجود مطلق جي غير نہ آهيان، ڇاڪاڻ ته مان مقيد آهيان. ۽ ڪوبہ مقيد مطلق کان ڌار نٿو ٿي سگهي، بلڪ هو اهوئي آهي. هونئن بہ قيد، اعتباري (اضافي) وصف ۽ خيالي شيءِ آهي ۽ ان کي ڪو مستقل وجود ڪونهي. اهوئي سبب آهي جو صفت کي ڏسندڙ غيريت جي ڀَالهہ ڪري ٿو ۽ جيڪو ذات کي ڏسي ٿو، سو چوي ٿو ته هو اهوئي آهي. مولوين ۽ مشائخن يا صوفين ۾ (وحدت الوجود) بابت تڪرار جو بہ اهوئي ڪارڻ آهي. پر عارف ڪامل هنهي ڀَالهين کي جڏهن گڏائي ڏسي ٿو ته چوي ٿو ته سڀ الله جي ڪري ئي آهي، الله کان ئي آهي ۽ الله ڏي ئي (کيس ورٽو) آهي.

[٢٨] فعل شريعت، حب طريقت، هنيون حقيقت هوءِ
معرفت نالوءِ، پروڙڻ پارسين

نثري ترجمو: عمل شريعت مطابق هجڻ کپي ۽ طريقت سان محبت رکجي ۽ پنهنجي دل کي حقيقت سان گڏ رکجي. معرفت پارس کي پروڙڻ يا سڃاڻڻ جو ٻيو نالو آهي.

اهي چار شيون سڀ ڪنهن موجودات ۾ ڏسجن ٿيون. پر جيئن ته انسان ظاهر جو مظهر آهي تنهن ڪري عالم بہ چار آهن. (1) ملڪ (ناسوت) (2) جبروت (3) ملڪوت (صفاتن جو جهان) (4) لاهوت (ذات الاهي). انهيءَ لحاظ سان شريعت "ملڪ" آهي، (ارواحن جو جهان) طريقت "جبروت" آهي، معرفت "ملڪوت" آهي ۽ حقيقت "لاهوت" آهي. اهو هن ڪري ته حقيقت ۾، نہ اسم آهي نہ رسم، پر معرفت ۾ علم آهي، ان ڪري اها وصف آهي. طريقت ٻي وصف آهي، جيڪا علم مان پيدا ٿئي ٿي، ڇاڪاڻ ته حبِ علم جو اثر آهي. شريعت ٽين وصف آهي جيڪا وري محبت مان پيدا ٿئي ٿي. پر اهي سڀ حقيقت جون تجليون آهن.

ان مان توکي ڇاڻ ٿي ته (شريعت جي مقرر) عملن جي بجا آوريءَ کان سواءِ ڇاڙهو ڪونهي ۽ وري اهي حقيقت جي درجي تائين تڏهن پهچندا، جڏهن اهي ڪنهن غرض يا عيوض اجوري جي خيال کان خالي هوندا. ڇاڪاڻ ته حقيقت جي تجليءَ جو ظاهر ٿيڻ ان ڳالهه سان لاڳاپيل آهي ته غرض نه هجي. اهڙيءَ طرح علم (معرفت) ۽ عمل (شريعت ۽ طريقت) ۾ ڪمال، ذات جي ڪمال جو جي دلالت ڪري ٿو ۽ انهن ۾ گهٽتائي ذات جي گهٽتائي طرف اشارو ڪري ٿي. ڇاڪاڻ ته اهلِ سنت وارن وٽ معنيٰ ۽ صورت وجود توڙي عدم (هئڻ توڙي نه هئڻ) جي لحاظ سان هڪ ٻئي لاءِ لازم ملزوم آهن. انهيءَ ڪري چون ٿا ته حقيقت شريعت کان ڌاريا ٻاهر نه آهي. اصل (ذات) ۽ فرع (صفات) ٻئي وحدت ڏانهن اشارو ڪن ٿا. وحدت اصل يعني پاڙ آهي ۽ ڪثرت يعني گهٽائي ان جي ٽارين وانگر آهي. اهوئي سبب آهي جو انسان جي معرفت (ڪثرت سبب) پهريائين ضعيف ٿئي ٿي، پر جڏهن هو ان (ذات) سان محبت ڪري ٿو ۽ عمل ڪري ٿو ته اصل (ان ذات) کي پهچي وڃي ٿو ۽ تڏهن ڪائنس سڀ ڪجهه گم ٿي وڃي ٿو، ڇاڪاڻ ته وحدت (توحيد) کا صفت باقي رهڻ نٿي ڏئي. پر جيڪڏهن (صفت جو) ٽورڙو ذرو به باقي رهجي ويندو ته مجذوب ٿي پوندو، جنهن ڪري (شريعت جي مڙني) تڪليفن (ذميوارين) کان آجو ٿي پوندو. پر جيڪڏهن وري (وحدت کان) صحيح (هوش ۽ سڃاڻيءَ واري) حالت ڏانهن موٽي آيو ته پوءِ هو عارف آهي جيڪو ذات ۽ صفات کي سڃاڻي ٿو. اصل سان محبت ڪري ٿو ۽ جيڪو عمل ڪري ٿو سو (الله جي) ذات لاءِ ڪنهن غرض لاءِ نٿو ڪري، پوءِ هو ان حالت ۾ ايستائين رهي ٿو جيستائين فنا ڪان وري واپس نه اچي.

[٢٩] پَل پَل پوءِ پَچار، ملڪ ۾ ميثاق جي
ککَ پَن ڪن اقرار، اسين ٻانها، يا تون ڏٽي

نثري ترجمو: "ميثاق" جي مهل ڪائنات ۾ هر گهڙيءَ اها چوپچو ۽ پچار هئي، هر شيءِ ويندي ککَ پن سيئي الله جي ٻانهپ جو اقرار پيا ڪن.

هتي اشارو آهي "حالي ميثاق" يعني "نفسي وجود" ڏانهن، جنهن ڪري هر مقيد

شيءِ پنهنجي رب جي مطلق هستيءَ جو اقرار ڪري ٿي ۽ انسان ۾ اهو اقرار وڌيڪ نروار آهي. ڇاڪاڻ ته انسان کي اهڙيءَ حيثيت ۾ پيدا ڪيو ويو آهي، جو جيڪڏهن غور ڪري ته ڪيس پنهنجي اندر مان ان جي شاهدي ملي ويندي. بلڪ ڪيس ائين محسوس ٿيندو جو ڄڻ هن انهيءَ شاهديءَ بابت چگيءَ طرح ڄاتو ٿي، پر پوءِ وساري ويٺو ۽ ڪافر ٿي پيو. ڇاڪاڻ ته ڪفر جهل يا اڻڄاڻائي آهي. قرآن شريف پڻ انهيءَ لاءِ نازل ڪيو ويو ته جيئن اها شاهدي ياد ڏياري. ته پوءِ آهي ڪو ياد گيري ڪرڻ (۽ نصيحت وٺڻ) وارو! پوءِ انهن مان ڪنهن يادگيري ڪئي يعني شين کي ڪي قدر ڄاڻي سڃاڻي ورتو. هن ريت جو ڄاڻ ته هئس پر وسري ويو هئس ۽ ڪو آخر تائين ڪفر تي رهيو. ڇاڪاڻ ته اهو جاهل ۽ اڻ ڄاڻ رهيو. وري جن يادگيري ڪئي انهن جا ٻ قسم آهن. هڪڙو اهو جيڪو پنهنجي باطن توڙي ظاهر سان هن ڳالهه جو اقرار ڪري ٿو يعني رب کي پنهنجي دل سان سڃاڻي ٿو ۽ پنهنجي زبان ۽ ٻين عضون سان شاهدي ڏنائين. اهڙي شخص کي ئي "صاحبِ سجودين" (ٻن سجدن وارو يعني ظاهر ۽ باطن سان سڃاڻڻ وارو) چئجي ٿو. ٻيا اهي جيڪي باطن ۾ ان جو اقرار ڪن ٿا. ٽيان اهي جيڪي رڳو ظاهر ۾ مڃين ٿا، چوته ظاهر ادراڪ ۽ ظهور جي لحاظ سان يا ته ڦهريان آهن يا وري انهن ٻنهي کان ٻنهه خالي آهن. اهي پويان ٻئي هميشه لاءِ هلاڪت ۾ آهن. ڦهريان هميشه ڪامياب آهن ۽ ٻئي قسم وارا خطري (۽ ٻڌتر) ۾ رهندا آهن. پر محققن جو چوڻ آهي ته اهي چوڻڪارو ماڻيندا ڇاڪاڻ ته الله وٽ ڪارائتو ايمان اهو آهي جيڪو قلبي هجي، باقي ظاهري اقرار فقط دنياوي احڪام جاري ڪرڻ واسطي آهي. ان جو مثال ائين آهي جيئن انسان طبعي طور پنهنجي ذات ۾ رب جي شاهدي ٿو ڏئي. سندس جوهر جي لطافت {18} يعني قُبح ۽ بيڙائي ٻهڪي نه اچڻ ڪري طبعي طور هو. اهو ئي قُبح ۽ ڪڏائيءَ کان آجو آهي بلڪ انساني جوهر سان هر اڻ ٻهڪندڙ ۽ خراب شيءِ کان پري رهي ٿو. تنهن ڪري جيڪو اهڙي ڪُڌي ۽ قبيح فعل جو ارتڪاب ٿو ڪري ته ان ڄڻ ميثاق جي ڀڃڪڙي ڪئي، انهيءَ صورت ۾ اهڙي ماڻهوءَ ڄڻ ان فطري لطافت ۽ پنهنجي پاڪيزگي واري ڳالهه کي ڪوڙو ڪري ڏيکاريو. جنهن جي تقاضا آهي ته هو هر قبيح ڪم کان پري ڀڄي.

وري عالمن ۾ هن ڳالهه تي اختلاف آهي ته قرآن ۾ جنهن ميثاق ڏانهن هنن لفظن "و اشهدهم علىٰ انفسهم (٧: ١٧٢) معنيٰ: "انهن کي پنهنجو پاڻ تي شاهد

ڪيائين". مان مراد اهو "حالي ميثاق" آهي جنهن کي اعتقادي ۽ عملي قسمن ۾ ورهايو ويو آهي يا اهو ٻيو ميثاق عالم ارواح وارو مراد آهي. امام غزاليؒ، قاضي بيضاوي ۽ معتزلہ پهرين راءِ جا آهن. پر محدث ٻئي يعني پوئين خيال جا آهن. پهرين وٽ ميثاق هڪڙو ئي آهي جڏهن ته پوين وٽ ٻہ ميثاق آهن. انسان کان سواءِ ٻين کان پڇاڻو نہ آهي، ڇوتہ هنن کي ادراڪ يعني سمجهہ جي اوزار سان نہ نوازيو ويو آهي. امام غزاليؒ جو چوڻ آهي تہ دل جي اندر علم ٻاهرکان ڪونہ ٿو اچي، پر سڀ علوم منجهس وڏل آهن. ويچاري ڏس، جڏهن توکي ڪنهن شيءِ بابت علم يا ڄاڻ حاصل ٿيندي آهي تہ توکي محسوس ٿيندو آهي تہ ڄڻ ڪا وسريل شيءِ ياد اچي وئي هجي. ڇوتہ تون اڳي شيءِ ڪيئن ٿو پروڙي سگهين جنهن بابت توکي ڪا خبر ئي نہ آهي. انهيءَ ڪري جيڪو "حالي شاهديءَ" ۽ يادگيريءَ جي معنيٰ مطلب نٿو سمجهي، اهو قرآن شريف جي مفهوم ۾ پڻ گهٽيون ئي هٿوراڻيون هڻندو ۽ ان کي حقيقت سان ٽڪراءَ ۾ آيل ڏسندو. پر جيڪڏهن اکيون کوليندو ("حالي شاهديءَ" جي يادگيري ڪندو) تہ ڳالهہ کي سنئين نموني ڏسندو ۽ ڪيس خلل پنهنجي اک ۾ نظر ايندو.

سامي هلن هيڪلا، پاڻُ ڇڏيائون پوءِ
[٣٠] پُڇن لالن لوءِ، ڪُلهي ڪِينرُ ڪين جو

نثري ترجمو: الله جا طالب هيڪلائيءَ کي پسند ڪن ٿا، ايتري قدر جو پنهنجو پاڻ کي بہ وساري ويهن ٿا. هو انهيءَ ماڳ جي ڳولها ۾ آهن، جتي سندن محبوب آهي. هو پنهنجي ڪلهن تي نفيءَ يعني "ڪين" يا "ناڪار" جو سازڪٽي هلن ٿا.

هتي اشارو آهي "مرڻ کان اڳ مرڻ" (الموت قبل الموت) ڏانهن ۽ محبوب سان وصال ماڻڻ جو اهو ويجهي ۾ ويجهو رستو آهي. اهو رستو تڏهن هٿ ايندو جڏهن هستي ۽ قوت واري خول مان ٻاهر نڪرجي، بلڪ جڏهن ٻيو ڪوبہ موجود نظر نہ اچي، سواءِ ان ڏاڍي ذات جي، جيڪو عدم جي اونداهيءَ کي پنهنجي نور سان ڏِکي ٿو. سو اهوئي يعني **"الله نور السمٰوات والارض"**. "الله آسمانن ۽ زمين جو نور آهي". اهڙي، هٿ ڪٽي

ڇڏڻ واري حالت کي (پاڻ کي ڪجھ نہ سمجھڻ جي) دعويٰ ترڪ ڪرڻ چون ٿا ۽ اتي واقعي سواءِ ان دعويٰ جي ٻيو ڪو حجاب ۽ پڙدو نہ آھي. انھيءَ ڪري ھو چون ٿا تہ در دروازا ڪليل آھن ۽ مامرو پڌرو آھي ۽ جيڪڏھن ماڻھن آڏو ڪو پردو يا رندِ روڪ آھي تہ اھا ساڳي پاڻ کي ڪجھ سمجھڻ واري دعويٰ آھي. ان ڪري توکي جڳائي تہ پنھنجي نفس تي توجہ ڏئي ان کي ان دعويٰ تان ھٿ کڻاءِ تہ جيئن پنھنجو قدر سڃاڻي سگھين ڇوتہ تون ئي (پنھنجي نفس جي ڪري) پنھنجي سڄ جي مٽان ڪاري ڪري آھين. سو تو پنھنجي نفس جي حقيقت سڃاڻ، ٻين لفظن ۾ سڄو راز تو ۾ ۽ تنھنجي خيالن ۾ آھي. ڇاڪاڻ تہ تنھنجو ظاھر مخلوق آھي پر تون باطن ۾ حق آھين. "**و فی انفسکم افلا تبصرون**". (٢١ : ٥١) معنيٰ: "توھان جي اندر ۾ (وڏيون نشانيون) آھن، تہ پوءِ ڇو نہ ٿا ڏسو"؟

[٣١] ڇڏيو جن پنيور، ڇپر تن کي ڇاڙڪي
ھم غم لٽن ھور، وڃي ڪيچ قراريون

نثري ترجمو: جيڪي پنيور کان نڪري اڳتي وڌيون، انھن لاءِ جبل جو پنڌ ھڪ گز جي حصي برابر مس آھي. انھن جا سڀ اوسيئڙا خوف ۽ غم لھي ويا ۽ نيٺ وڃي ڪيچ (عالمِ ارواح) آرام سان پھتيون.

ھتي پنيور مان مراد طبيعت جو اندريون پردو آھي جنھن مان روح بدني حب کان ائين ٻاھر نڪري ٿو جيئن ٻار ماءُ جي پيٽان نڪرندو آھي. ان کان پوءِ ھن لاءِ کو حجاب يا پردو نہ آھي، جيڪو سندس وصال آڏو رندڪ بنجي. ڇاڪاڻ تہ انھيءَ راھ ۾ ستر ھزار ڪائناتي پردا آھن، جيئن حديث ۾ پڻ آيو آھي ۽ جيئن چيو اٿن تہ اھي سڀ جا سڀ (انساني) طبيعت ۾ پيل آھن. انسان جو ڪمال اھو آھي تہ سندس روح بدن (جي چڪتاڻ) کان ڌار ٿئي ۽ عالمِ انوار ۾ پھچڻ لاءِ ائين ٿئي جڙ نور ۾ گھيريل وکوڙيل آھي. انھيءَ ڪري جيڪو پنھنجي نفساني خواھشن کان ٻاھر نڪتو سو جڙ سڀ شيءِ کان آجو ٿيو. اھڙيءَ حالت کي "فنا" يا "اختياري موت" کوئين ٿا. جڏھن روح بدن کان الڳ ٿي وڃي ٿو تہ پوءِ بشري عارضا ۽ ڪمزوريون روح تي اثر انداز ڪونہ ٿيون ٿين.

انهيءَ کري چيو ويو آهي تہ، **"لن يلج الملکوت من لم يولد مرتين"**. معنيٰ: "جيڪو ٻہ دفعا نہ ڄائو آهي، اهو عالم ملکوت ۾ داخل نہ ٿيندو ۽ اهو ولايت جو پهريون درجو آهي". هن کان پوءِ جيڪو پنڌ (سير) آهي اهو مڪان ۾ نہ آهي، يعني لامڪان ۾ آهي. هتي "جبل" ڪنايو آهي: اسمن ۽ صفتن جي پاڇولي يا ظلال جو وڏيڪ سوچ سمجهہ.

[٣٢] پينر، هن پنيور ۾، دوزخ جو دونهون سوارو سونهون، پچي ڪاهيو ڪيچ ڏي

نثري ترجمو: پينر، هن پنيور يعني دنيا ۾ دوزخ جو دونهون پريل آهي. پين لفظن ۾ هيءَ دنيا دوزخ مثل آهي. انهيءَ کري جلدي کو رهبر يعني مرشد وٽي پنهنجي اصلي منزل يعني ڪيچ ڏانهن هلڻ شروع ڪريو.

يعني جيڪو طبيعت کان ٻاهر نہ نڪتو (آجو نہ ٿيو) ۽ مري ويو تہ اهو ڇڻ فلڪ قمر جي قيد ۾ بند رهجي ويو ۽ اهو باهہ جو گولو آهي. پوءِ جيڪڏهن هو ڪافر آهي تہ هميشہ لاءِ ان حالت ۾ رهندو ۽ ڪڏهن بہ نہ ڇٽندو. البتہ ايمان هڪ قسم جو سوراخ آهي ۽ مومن جو روح آخرڪار انهيءَ سوراخ مان نڪري آسمانن ۽ جنت ڏانهن ويندو. "رشحات" ۾ ائين چيل آهي. مثنويءَ ۾ آهي تہ جيڪو پنهنجي نفس کان ٻاهر نڪتو تہ اهو بخشجي جنتي ٿي ويو ۽ سندس نالو پاڪن جي فهرست ۾ لکجي ويو. هتي لفظ "سونهون" مان مراد مرشد ڪامل ۽ ڪيچ مان مراد عالم ملکوت يعني عالم ارواح ۽ عقل جو عالم آهن. اشراقي فلسفين وري ان کي "انوارِ قاهره" جو نالو ڏنو آهي. درحقيقت عذاب (دوزخ جو دونهون) هڪ قسم جو حجاب آهي، جيڪو روح کي پنهنجي اصلي عالمر وطن کان پري عالم طبيعت جي قيد ۾ رکي ٿو ۽ حڪمن جي بجا آوري کان جن جو هن اقرار کري ڏمون کنيو آهي، قرب ۽ مشاهدي جي نعمت کان محروم کري ٿو. حجاب جي وجود مان مراد باهہ جا ٻا آهن ۽ رشحات ڪتاب مان مٿي جيڪو نقل ڏنو ويو، هي ان جي سمجهاڻي ۽ تائيد آهي. اتان توکي جنت (عالمِ ارواح) ۽ دوزخ (عالم دنيا) جي معنيٰ ۽ انهن جي ڪارڻ جي ڄاڻ ٿي. ابن حجر جي ڪتاب اسعاف ۾ آهي تہ

تحقيق جي صاحبن وٽ دنيا اها آهي جنهن کي ظاهري حواسن ذريعي ادراڪ ۾ آڻي سگهجي ٿوتہ اها ادراڪ جي ويجهو هوندي آهي ۽ آخرت اها آهي جنهن کي عقل سان سمجهي سگهجي. امام غزاليؒ احياءَ ۾ هن راءِ جو آهي تہ "جيڪو محسوسات جي دنيا ۾ قائل آهي، اهو جڙ دوزخ ۾ آهي. پر جنهن سوچ سمجهہ کان ڪم ورتو ۽ اهو جهان پار ڪري عالم عقول ۾ داخل ٿي ويو سو جنت (عالمِ ارواح) ۾ اچي ويو. انهيءَ ڪري اهلِ حق چون ٿا تہ بهشت ۽ دوزخ ٻئي پيدا ٿي چڪا آهن ۽ موجود آهن. پر معلوم هئڻ گهرجي تہ جنت ۽ دوزخ رڳو عقلي (خيالي شيون) ناهن، پر اهي جسمي طور بہ آهن. البتہ اهو جسم مثالي آهي مادي نہ آهي. ان ڳالهہ کي سمجهہ تہ هر شيءِ ۾ ڪل موجود آهي.

[٣٣] وطنُ جن وڇوڙئو، سَڄڻ تن ساڻي
نڪرُ نماڻي، ڪانهي ڪنڊي ڪيچ ري

نثري ترجمو: جن پنهنجي ظاهري وطن يعني هن جهان کي ڇڏي ڏنو يا ترڪ ڪيو، محبوب انهن جوئي پرجهلو آهي. اي (سسئي) نماڻي تون پنهور مان ٻاهر نڪر، ڇوتہ ڪيچ يعني محبوب جي ماڳ کان سواءِ ٻي ڪا پناهہ جي جاءِ ڪانهي.

هتي اشارو آهي طبيعت جي عالم کي ترڪ ڪري عالم ارواح طرف وڌڻ ڏانهن. چوتہ ٻن ٻاهين مان هڪ اڻ تڙ آهي، يعني "طبيعت" جو فراق يا ملڪوت جو فراق. شرح الاسراءِ ۾ آهي تہ جيڪو ٻاهہ ۾ داخل نٿو ٿئي تہ پوءِ ڪيس ٻاهہ طور دنيا جون سختيون ۽ مصيبتون پوڳٽيون پونديون.

[٣٤] جتان ناهہ گمان، تتان ڪين ڪهاءِ
يهدي الله لنوره من يشاءُ. (٢٤:٣٥) گندر سپ گياءِ
جيڏيون مون دعا ڪجاهہ، تہ ڦري ڦوڙائو نہ ٿئي

نثري ترجمو: جتي سوچ يا گمان ئي نٿو پهچي، ان بابت ڪجهہ چوڻ نہ

ڪپي. الله پنهنجي نور جي وات ان کي وٺائي ٿو جنهن کي گهري. فقط انهيءَ صورت ۾ سڀ غم ۽ تڪليفون دور ٿين ٿا. او منهنجيون سرتيون! دعا ڪجو ته وري منهنجو واسطو فراق ۽ جدائي سان نه پوي.

هتي وصول جي پهرين منزل ۽ وجد ڏي اشارو آهي. مُلا علي قاري شرح قصيده برده ۾ لکي ٿو ته انسان رياضتن سان اهڙي هنڌ پهچي ٿو جو سندس دل تي (الله جي) نور جا تجلا پوڻ ڪري کيس هڪ قسم جي (الله جي) دوستي ۽ لذيذ جذب (چڪ) محسوس ٿئي ٿي. انهيءَ جو مثال وڃ جي چمڪڻ ۽ وري اجهامي وڃڻ وانگر هجي ٿو. ان کي "وقت" جو نالو ڏنو اٿن ۽ اهو **"وصول"** جو پهريون درجو آهي. وجد وري ان حالت جي جنڀ جو نالو آهي ۽ اهو رسول الله ﷺ جي برڪت سان **وصول** کان پوءِ فنا ٿيڻ سان ملي ٿو. منهنجي راءِ موجب، **"الوقت سيف قاطع"** يعني وقت هڪ وڍيندڙ تلوار آهي جي مقولي توڙي هڪ ٻئي مقولي **"جذبة من جذبات الرحمٰن توازى عمل الثقلين"**. "رحمان جي جذبن مان هڪ جذبو (چڪ ڏيڻ) مخلوقات (انسانن ۽ جنن) جي برابر آهي". جو به اهوئي مطلب آهي. وري جيڪو (حديث ۾) آيو آهي ته: **"ان الله في دهركم نفحات، فتعرضوا لها"**. معنيٰ: "الله توهان جي لاءِ هن زماني ۾ ڪي خاص گهڙيون رکيون آهن، ته پوءِ انهن مان لاڀ پرايو." ڪيئن لاڀ پرايو؟ هن ريت جو هي هر شيءِ جي محبت کي ترڪ ڪري اصل مقصود ۽ منزل ڏانهن رخ رکو. جيئن امام غزاليءَ احياءُ العلوم ۾ چيو آهي.

[٣٥]
صوفين صاف ڪئو، ڏوئي ورق وجود جو
تڏهن تن ٿئو، جئري ڏسڻ پربنءَ جو

نثري ترجمو: جڏهن صوفين پنهنجي وجود يعني قلب کي ماجي هر قسم جي گدلاڻ کان پاڪ صاف ڪيو، تڏهن هن حياتيءَ ۾ ئي کين محبوب جو ديدار نصيب ٿيو.

هتي اشارو آهي "تجليءَ" ڏانهن، جيڪا "تخلي" تي مدار رکي ٿي ۽ ان مان مراد هي آهي ته جڏهن تون پنهنجي وجود جي آئيني کي خيالن ۽ گناهن جي چٽڪارين ۽

نقش کان خالي ڪرين ٿ توکي اها تجلي پلئ پوندي جوتہ جيستائين تون انهن ۾ قائل آهين. تيستائين اهي انوار توکي ڪونہ پهچندا. امام غزالي پڻ احياءَ ۾ ائين چيو آهي ٿ قلب جي اصلاح سان ئي مڪاشفو (مشاهدو) حاصل ٿئي ٿو ۽ اهو تڏهن ٿيندو جڏهن نفساني خواهشن کي ڇڏي هر حال ۾ نبين جي پيروي ڪجي. انهيءَ صورت ۾ تو ۾ انوار وائڪا ٿيڻ جي استعداد پئدا ٿيندي. ڇاڪاڻ ٿ اهي انوار جيڪي تون حاصل ڪرڻ گهرين ٿو اهي تو کان ٻاهر ناهن پر نفساني خواهشن سبب تون انهن کان اوٽ ٿيل آهين. ڪنهن ڪيڏونہ سنو چيو آهي:

چو مراتِ دل را دهي تو صفا
شوي صاف صوفي ببيني خدا

معنيٰ:جڏهن تون دل جي آرسيءَ کي صاف ۽ اڇو اجرو ڪندين، تڏهن صوفي باصفا ٿي پوندين ۽ الله جو ديدار ڪري سگهندين.

مطلب ٿ جڏهن تون پنهنجي صفتن کي ڇڏيندين، تڏهن تون پنهنجو اصلي جوهر ماڻيندين. وڌيڪ سمجهہ.

شيخ سعدي پڻ چيو آهي:

سعدي حجاب نيست تو آئينہ صاف دار
زنگار خورده کي بنمايد جمال يار

معنيٰ:اي سعدي، حجاب يا پردو آهي ئي ڪونہ، تون رڳو پنهنجي دل جو آئينو صاف رک. ڪٽ ڪاڌل آئينو محبوب جي سونهن ڪيئن ڏيکاريندو!

يعني جيڪو پنهنجي صفتن جي نقش ۾ مشغول آهي، اهو پنهنجي ذاتي جوهر جو جمال نہ ڏسي سگهندو. حافظ چيو آهي:

ميان عاشق و معشوق هيچ حائل نيست
تو خود حجاب خودي حافظ از ميان برخيز

معنيٰ: عاشق ۽ معشوق جي وچ ۾ ڪا شيءِ اوٽ ناهي. اي حافظ، تون پاڻ پنهنجو پردو آهين، تون وچان اٿي وڃ!

يعني عاشق جي نظر ۾ ڪپڙو اهائي ڪپھ آهي جيڪا ان جو عين آهي ۽ انهن ٻنهي جي وچ ۾ اعتبار قيد اوٽ آهي. پوءِ جڏهن ان جي نظر ۾ اهو قيد باقي نٿو رهي ته هو وصال جي درجي تي پهچي وڃي ٿو ۽ چئي ٿو آءُ ڪپھ آهيان. هتان تو ڪي نفس، خودي، حجاب، ممڪن، واجب، طالب، مطلوب، عابد، معبود جي معنيٰ سمجھ ۾ اچي ويندي ۽ اهو پڻ ته فنا جو مطلب وصول يا واصل ٿيڻ ڪيئن آهي. هتان اهو پڻ معلوم ٿيو ته جنهن اهو قيد وساري (دماغ مان ڪڍي ڇڏيو) ۽ "انا الحق" چئي ويٺو ته اهو معذور آهي (مٿس بار ڪونهي) پر ٻين جو معاملو ائين ناهي. جن ان قيد ڪي دماغ مان نہ ڪڍيو جيئن فرعون، انا ربكم الاعلیٰ جي هام هنئي هئي. لمعات جو مصنف چئي ٿو ته هر مقيد شيءِ جو ڪمال ان ۾ آهي ته اها ان اصليت واري هنڌ تي پهچي جتان نڪتي آهي. ان لحاظ سان انسان جو ڪمال ب اهو آهي ته انهيءَ اصلي ماڳ ڈانهن رجوع ڪري جيڪو سندس انتها آهي يعني قيد جو خاتمو يا فنا. شيخ حميد الدين ناگوريءَ جي اصول طريقت جي لحاظ کان ان جي اهائي معنيٰ آهي، ته علم ۽ عمل، نيت ۽ صدق، عشق ۽ عشق جو مقصود آهي سلوڪ، يعني ٻنهي جهانن جو ترڪ ۽ ان مان مراد هي آهي ته تون وچ واري ٻڌتر ۾ ٽنگيل نہ رهين، پر قيامت جي ڏينهن کان اڳ تون هر شيءِ ڪي فاني ڏسين، (شيخ حميد الدين ناگوري) چوي ٿو تون جوهر نہ ٿي (جيڪو مقيد آهي) معدن (کاڻ) بنجي وڃ، قلب نہ ٿي، بلڪ روح بنجي وڃ، (جيڪو معلق آهي) هتي جيڪڏهن تون (سوال اٽارين ۽) چوين ته پوءِ اهو وصول ۽ ڪمال ته سولو معاملو آهي، ڇاڪاڻ ته اهو صرف تقيد کان نظر ڪي ڏار ڪرڻ آهي، نہ ته ڪامل يعني ڪل حقيقت ۾ ته مقيد آهي ۽ جڏهن ان جو تقيد فنا نٿو ٿئي ته اهو مطلق ڪيئن ٿيندو؟ ان جو جواب هي آهي ته جيڪڏهن اها سڃي ڳالھ حسي تقيد متعلق آهي ته اهو برابر ائين آهي، پر هتي سڃي ڳالھ انسان جي باطني تقيد بابت آهي جنهن نفس کي ناطقہ "هويت" يا حقيقت جو نالو ڏين ٿا ۽ جنهن ڈانهن انسان "انا" چئي اشارو ڪري ٿو ۽ ان جي ماهيت (تعريف) بابت چوڏهن اقوال آهن. پر انهن مان ب قول وڌيڪ مضبوط آهن: يعني اهو (باطن) جسم کان آجو ۽ لطيف شيءِ آهي، اهو آهي اهو باطن جيڪو تقيد جي بالڪل ختم ٿيڻ کان پوءِ حقيقت ۾ ڪامل ٿي پوي ٿو ۽ مطلق حيثيت اختيار ڪري ٿو جيئن اصل يا شروع ۾ هو. يعني بدن جي قالب سان تعلق قائم ٿيڻ کان اڳ. ان جو مثال ڪپڙي کي

کپھ سمجھڻ وارو آھي جيڪو اعتقاد ۽ اعتبار جي لحاظ کان نہ آھي. اھا (باطن کان تقيد جو بالڪل ختم ٿيڻ واري) ڳالھ ڏاڍي ڏکي آھي، جيڪا ھن دنيا ۾ رباني عنايت کان سواءِ نہ ٿي ٿي سگھي، جيڪا ان ڀانھي تي واسطي سان (جھڙوڪ مريد تي) يا بغير واسطي (جھڙوڪ نبين تي) ٿئي ٿي. ھتي وري جيڪڏھن تون (سوال اٿاريندي) چوين تہ جيڪڏھن ان جو حسي تقيد باقي رھجي وڃي ٿو تہ پوءِ اھو فاني ڪيئن چئبو، جڏھن تہ ان جو باقي اڃ مقيد رھي ٿو، ڇاڪاڻ تہ انسان بدن ۽ روح جو مجموعو آھي. ان جي جواب ۾ اسان چئون ٿا تہ اھي شريعت جا احڪام آھن، جيڪي عام ماڻھن جي سمجھ مطابق رکيا ويا آھن، نہ تہ انسان حقيقت ۾ فقط روح (جو نالو) آھي ۽ جسم مورڳو خيال يا وھم آھي. ان جو حقيقت ۾ ڪو وجود ڪونھي جيئن پاڇي جو ڪو وجود ڪونھي.

ويچاري ڏس تہ جڏھن زيد مري وڃي ٿو تہ تون چوندو آھين تہ زيد ھليو ويو ۽ زيد موجود نہ آھي، جڏھن تہ ان جو جسم موجود ھوندو آھي. انھيءَ تي ان حالت کي قياس ڪرڻ گھرجي جنھن کي "موت قبل الموت" چون ٿا. مطلب ھي ٿيو تہ تنھنجو باطن (روح) آئيني وانگر آھي، جنھن تي ڪو رنگ يا نقش ناھي. بلڪ اھو مطلق نوري شيءِ آھي. جيڪو بدن سان تعلق کان پوءِ معلوميت جي صورت ۽ حادث حسي تعلقات ۾ مقيد ٿي وڃي ٿو. جيئن آئيني تي ڪٽ چڙھي وڃي. پر جڏھن مٽس الاھي عنايت وارد ٿئي ٿي تہ اھا ڪيس انھن رڪاوٽن ۽ آلائشن کان ڇڏائي ٿي ۽ پوءِ اھو مطلق نور بنجي پوي ٿو جيئن اصل ۾ ھو. انھيءَ کي چون ٿا وصول، ڪمال، فنا، توحيد ۽ مشاھدو جيڪو سيني عملن، حالن ۽ مقامن کان پرانھون آھي. ڇوتہ اھي سڀ ھڪ قسم جا (شروعاتي) ڏاڪا آھن جيڪي بشريت سان گاڏڙ ساڏڙ آھن. اھا صورت ناقص آھي ۽ "موحد" انھن سيني کان آجو ۽ الاھي نور سان ھڪ ٿيل آھي. جنھن ڪري ھو بالله، في الله، من الله ۽ لله جا درجا ماڻيل ھجي ٿو. اھا حالت (اعمال، احوال، مقامات) ولايت جو پھريون درجو آھي، ڪو انھن سان ائين ھلندو رھي ٿو تہ ان کي "متلون" يا صاحب تلوين ڪوئيو وڃي ٿو. ٻيو وري ديرمدار سجاڳ ۽ خبردار ٿي وڃي ٿو ۽ ھو جلال ۽ جمال جي وچ ۾ ڦيرا ڏئي ٿو ۽ ان مطابق ھلت ھلي ٿو ۽ ھر حقدار کي سندس حق ڏئي ٿو تہ ان کي "متمکن" يا "صاحبِ تمکين" ڪوئين ٿا. اھو ھن ڪري جو سندس پاران لڏتون ماڻڻ جي ڪري ان جي ڪمال ۾ ڪا گھٽتائي نٿي ٿئي ۽ نہ سندس حال ۾ ڪا خرابي پيدا

ٿئي ٿي. هن جو ڪائڻ بک وانگر ۽ هن جو سمهڻ جاڳڻ برابر هجي ٿو. ۽ اها آهي سندن انهيءَ قول جي معنيٰ تہ: **"النهاية هى الرجوع الى البداية"**. "آخري انتها تي پهچڻ بدايت يعني شروعات طرف موٽڻ آهي". انهيءَ ڪري ڪامل ۽ مبتدي (سيکڙات) ۾ئي تفرقہ ۾ آهن پر انهن جو عين (حيثيت) مختلف آهي ۽ جيڪو متلون آهي، اهو فرق بنهہ نٿو ڪري سگهي، پر هو فرق کي ڇڏي "جمع" سان مشغول رهي ٿو. انهيءَ ڪري ناقص مشيخيت يعني شيخي يا پيري جو لائق ناهي. تڏهن تہ مثنوي (روميءَ) وغيره ۾ آيو آهي تہ ڪامل کي گناهہ کان ڪوبہ نقصان نٿو ٿئي.

هتان معلوم ٿيو تہ جڏهن هن جو باطن چمڪايل آئيني وانگر مطلق ٿي پوي ٿو تہ پوءِ اهو ٻي ڪنهن صورت جي ڪري متلون نٿو ٿئي، بلڪ رڳو ان جي شڪل صورت ڏيکاري ٿو ۽ ان ۾ مقيد نٿو رهي. ان جي ابتڙ هڪ ڪٽ چڙهيل آئيني ۾ ائين نٿو ٿئي جنهن ۾ هر قسم جي ڪٽ (خواهشون) جمي يا اٽڪي بيهي ٿي. هتان وري اعمالن جي (نيڪ ۽ بد عملن جي) صحيفن لکجڻ جو مطلب بہ سمجهہ ۾ اچي ٿو. چاڪاڻ تہ صحيفو دل (جيان) آهين. جيئن احياءُ العلوم ۾ آهي، اتي دل وري اهڙي حيثيت اختيار ڪري وٺي ٿي جو اها ٻي ڪنهن صورت (گناهن) کي قبول نٿي ڪري (بلڪ نيڪين ۾ وڌندي ٿي رهي). انهيءَ ڪري چوندا آهن تہ اها اعمالن جي لکت سالڪ (پيرين پر هلڻ واري) لاءِ آهي پر جيڪي اڏامندڙ يعني مجذوب آهن، انهن لاءِ ناهي. ان مان مثنويءَ جي هي ڳالهہ سمجهہ ۾ اچي ٿي تہ جيڪو فاني ٿيو (جنهن جو روح چمڪايل آئيني وانگر مطلق بنجي ويو) بخشيل آهي ۽ جنت وارن منجهان آهي ۽ انهيءَ جو نالو طاهرين يعني پاڪن ۾ لکيو وڃي ٿو. چاڪاڻ تہ جنت کان روڪيندڙ اهي گناهہ آهن جيڪي قلب تي لکيل آهن، پر ڪامل شخص پنهنجي ماضيءَ کان آجو ٿي وڃي ٿو ۽ مستقبل ۾ (آئيني وانگر) ان جي دل (صحيفي) تي ڪو گناهہ نٿو چنبڙجي. شل الله اسان کي انهن مان ڪري، آمين. قرآن شريف جي هن آيتِ ڪريمہ ۾ انهيءَ طرف اشارو آهي: **"انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا"** (٣٣:٣٢). معنيٰ: "بيشڪ الله گهري ٿو تہ پري ڪري توهان کان خرابي، اي گهر واروءَ، ۽ پاڪ ڪري توهان کي پوري طرح".

پر جيڪڏهن تون (سوال اٿاري) چوين تہ ڪمال فنا سان آهي ۽ اهو ڏکيو ڪم آهي

ته پوءِ عابدن ۽ زاهدن، عالمن جو ڪهڙو حال هوندو. اسان جو جواب آهي ته امام غزاليؒ احياءُ العلوم ۾ چوي ٿو ته اهي ٽيئي هن دنيا مان هن حال ۾ نڪتا جو انهن جون دليون تالن ۾ بند هيون، يعني حادثاتي صورتن سان مقيد هيون ۽ دنياوي ٻندڻن ۾ جڪڙيل هيون. فقط صديقن جون دليون ڪوليون ويون. پر ان جي باوجود اسان جو چوڻ آهي ته ڪمال جو دارومدار نفس جي اطمينان تي آهي، يعني جيڪو الله جي محبت کي اندر ۾ پکو پختو ڪري ۽ اطاعت ڪري، گڏ و گڏ دنيا جي محبت کي پاڙان ڪڍي ڇڏي. پوءِ جنهن کي اهو سڀ ڪجهه حاصل ٿيو اهو ڪامل آهي، صوفي چئوس يا زاهد. ان کي صوفي چئبو. ڇاڪاڻ ته صوفيءَ جو ان کان سواءِ ٻيو ڪو مطلب ناهي ته هو ماسوي الله جي حب ۽ ساٽس واسطي ناتي کان هر حالت ۾ آجو هجي. ڇاڪاڻ ته هر شخص جي جنت ان جو (اڇو اجرو چمڪايل ۽ پاڪ) باطن آهن جيڪا وٽن، حورن، محلاتن ۽ نهرن جي صورت ۾ نظر ايندي. جيئن محققن ان ڏس ۾ وضاحت ڪئي آهي. انهيءَ ڪري جيڪو باطن کان ٻاهر ٻي ڪنهن شيءِ سان چنبڙيل هوندو ۽ انهيءَ حالت ۾ مريو ويندو ته اهو تعلق هن لاءِ باطن آڏو هڪ قسم جي رندڪ بنجي پوي ٿو، جهڙيءَ طرح اهو هن دنيا ۾ هئس. بلڪ اهو هن لاءِ ٻاهر جي صورت ۽ نانگن ۽ وڇن جي صورت ۾ ظاهر ٿئي ٿو، انهيءَ نسبت سان جيترو سندس تعلق هو. انهيءَ طرف هن آيت ڪريمه ۾ اشارو ڪيو ويو آهي، **"باطنه فيه الرحمة و ظاهره من قبله العذاب"** (۵۷:۱۳). معنيٰ: "ان جي اندرين پاسي رحمت هوندي ۽ ان جي ٻاهرين پاسي عذاب هوندو". هتي مراد آهي ٻاهريان يا ظاهري حواس. هڪ ٻي آيت ۾ آهي ته **"و حيل بينهم و بين ما يشتهون"** (۳٤:۵٤) معنيٰ: "رندڪ وڌي وئي انهن جي ۽ سندن خواهشن جي وچ ۾". ٻين لفظن ۾ اهو واسطو يا ڳانڍاپو باطني نعمتن تائين پهچڻ ۾ رندڪ بنجي پوي ٿو. انهيءَ ڪري هنن تي جيڪو عذاب ايندو، اهو حجاب ئي آهي، پوءِ جيڪو انهيءَ حجاب کان آجو ٿيو اهوئي ڪامل آهي جيتوڻيڪ اهو زاهد ڇونه هجي.

انهيءَ ڪري امام غزاليؒ احياءُ العلوم ۽ ڪيمياءِ سعادت ۾ چوي ٿو ته ڪلي يا آخري مقصد اهو آهي ته انسان مري ته الله جي محبت سان مري. ٻئي هنڌ وري چوي ٿو ته انسان کي موت کان پوءِ (قبر ۾) جيڪا صحبت نصيب ٿيندي اها (دل جي) پاڪائي، صفائي ۽ الله جو انس ۽ سندس محبت هوندي. انهن تنهين جو ذريعو آهي: ڪامل

پاڪائي ۽ دائمي ذڪر فڪر. غزاليؒ وڌيڪ چوي ٿو تہ جنهن تي الله جي محبت غالب ايندي، اهوئي پنهنجو مقصد ماڻيندو. جيتوڻيڪ ان لاءِ فنا ۽ اهڙا ٻيا احوال ظاهر نہ ٿين، جيڪي صوفين لاءِ ظاهر ٿين ٿا. پر جنهن تي اهو حال هتي ظاهر نہ ٿيو تہ اهو موت کان پوءِ مٿس ظاهر ٿيندو ۽ ان جي اڳتي پوئتي هجڻ سان فرق نٿو پوي. الله تعاليٰ جي محبت جي غلبي جي علامت هي آهي تہ اهو انسان، جا ڪجي ۽ جا نہ ڪجي يعني اوامر و نواهي (فرائض، واجبات ۽ جهليل شين) جو پورو خيال رکي ٿو ۽ جيڪڏهن ائين نٿو ڪري تہ پوءِ اها خام خيالي ۽ اجائي سَڌ آهي. (قول پوروٿيو).

هتي جيڪڏهن تون پڇين تہ جا جيڪو واصل يعني پهتل آهي اهو فراق ڏانهن واپس ٿئي ٿو، چوتہ بلندي واري جو پوئتي موٽڻ ڪمال جو نالو آهي؟ اسان جو جواب هي آهي تہ هنن جي قول موجب جيتوڻيڪ اهو ٿي سگهي ٿو پر انهيءَ جو واقع ٿيڻ تمام گهٽ يا نہ هڻڻ برابر آهي ۽ اهو سواءِ لامتناهي يعني اڻ ڪٽ لغزشن جي واقع نٿو ٿئي. شيخ ابنِ عربيءَ جو قول آهي تہ **"ما تجلى الله لشيءٍ ثم احتجب"** معنيٰ: "ائين ڪڏهن نٿو ٿئي تہ الله ڪنهن شيءِ تي تجلي ڪري ۽ وري ان کان حجاب (پردي) ۾ اچي وڃي". پر اها تجلي جيڪا نفس، قلب ۽ روح تي پوي ٿي، اها ٻئي قسم جي آهي ۽ اهي سڀ غائب يا گم ٿي سگهن ٿا. انهيءَ کي مون نظم جي صورت ۾ آندو آهي.

بيت:

نفس دان قلب روح درده هئی
ليك چون آفله است مقصد نئی
نيست ناری بعد ديدن وئی
گرچه در رنگها چو حربا هئی

معنيٰ: نفس، قلب ۽ روح سمجهہ تہ رستي جا دروازا آهن. پر جيئن تہ اهي ختم ٿيندڙ آهن، ان ڪري مقصد نہ آهن. هن جي تجلي يعني ديدارکان پوءِ باهہ آهي ئي ڪونہ. جيتوڻيڪ اها تجلي ساندي وانگر رنگ مٽائي ٿي.

يعني دائمي تجلي ۽ ان جا قسم دهرائجن ڪونہ ٿا، چوتہ اها ذات پاڪ هر ساعت هڪ نئين شان سان آهي جيڪا هن جي فعلي صفت آهي. وڌيڪ غور جو مقام آهي.

مٿي ڄاڻايل بيت جو مطلب آهي تہ جيڪو پنهنجي قلب ۾ بدن کي برائين ۾ هن دنيا جي لڳ لاڳاپن کان الڳ رکي ٿو ۽ پاڻ ۾ اعليٰ ملکو پيدا ڪري ٿو ۽ الله جي حب رکي ٿو تہ جيئن الاهي جمال جي جهلک پسي سگهي تہ اهو الله تعاليٰ کي هن دنيا ۾ قلب جي اکين سان ڏسي ٿو ۽ ملک و ملکوت جو مشاهدو هڪ ئي لحظي ۾ ڪري وٺي ٿو. اهڙي مشاهدي کي "حضرت ربوبيہ جو مشاهدو" ڪوٺين ٿا. پر انهيءَ جي سمجهاڻي کنهن اشاري يا عبارت وسيلي ڪرڻ ناممڪن آهي. ڪن ماڻهن وٽ اها جنت آهي پر اهلِ حق (اهل الله) وٽ اهو جنت جو هڪ ڪارڻ آهي. حاصل مطلب هي ٿيو تہ عارف تمام موجودات بابت هڪ ئي لحظي منجهہ روشني حاصل ڪري ٿو يعني مطلع ٿئي ٿو ۽ ٻي کا بہ لذت ان کان وڌي نہ آهي، جو کا ان جي برابري ڪري. پر انهيءَ جي باوجود آخرت ۾ ديدار جو مزو انهيءَ کان بہ گهٽو وڌو آهي ۽ اهو ائين آهي جيئن سمنڊ آڏو قطرو هجي. (دنيا ۾) گناهن ۽ نافرمانين کان بچڻ سبب "احوال" حاصل ٿي سگهن ٿا، پر ان سان تجلي ۽ مذڪور معرفت توڙي غيبي مڪاشفات حاصل نٿا ٿين، تاهم ان ۾ ڪو حرج ڪونهي ڇوتہ اهو سڀ ڪجهہ موت کان بعد حاصل ٿئي ٿو. جڏهن ان شخص جي قيامت قائم ٿئي ٿي. بهرحال اهڙو شخص مقصد جي خوشخبرين جي چمڪاٽن کان مجروم نٿو رهي، پر "ڪمال" هي آهي تہ صريح حق وسيلي ڊگ ڊوڙ ڪندو رهہ، تان جو عالم کي ان اصل صورت ۾ ڏسي وٺي ٿو جيئن اهو آهي. پر هن مان اهو نہ سمجهڻ گهرجي تہ اها محسوس صورت آهي بلڪ اها اهڙي صورت آهي جنهن سان فقط ڪاملن جو آئينو ڏسي ٿو ۽ ان ۾ غيب جون شيون ظاهر ظهور ڏسڻ ۾ اچن ٿيون، پر ان مان مراد اهو غيب آهي، جيڪو ظاهري ديني علومن جي اندر ۾ لڪل آهي. اهڙو غيب مراد ناهي جيئن ڇڪجي تہ "زيد سياڻي ايندو"، ڇاڪاڻ تہ اهڙا مڪاشفا تہ ان راهہ جي (نون) سالڪن لاءِ آهن.

پر معلوم هجڻ کپي تہ اها تجلي توڙي مڪاشفا مستدرج (ڊرڏنل ڪافر، گمراه) ۽ محقق ٻنهي لاءِ هڪ جهڙا ڏسڻ ۾ ايندا، پر استدراج واري لاءِ اهي فقط ظاهر ۾ هوندا، جڏهن تہ محقق لاءِ باطن سان (۽ حقيقي طور) ۽ انهن ٻنهي ۾ فرق شريعت جي علم ۽ سندس حڪمن جي پابنديءَ سان ڪبو. انهيءَ ڪري جيڪو شريعت جي حڪمن تي پورو بينل هوندو تہ اهو محقق آهي ۽ مڪمل استقامت هي آهي تہ ان تي دل و جان سان

عمل ڪري ۽ پاڻ جيڪي پرايو اٿس، ان ڏانهن عملي نموني ٻين جي رهنمائي ڪري. مثال طور جڏهن توکي نماز جو علم ٿيو ۽ تو اها پنهنجي عضون ذريعي ادا ڪئي تہ اهو فعل آهي ۽ قلب جو عمل هي آهي تہ نماز ۾ دل جي پوري حاضري هجي ۽ وري ٻين کي ان جي تعليم ڏيڻ، اهو قول آهي. تنهن ڪري ڪامل اهو آهي جيڪو قلبي، فعلي ۽ قولي هر لحاظ سان سنئين پير تي هجي. پر جيڪڏهن ڪو انهن مان ڪنهن هڪ کي بہ ترڪ ٿو ڪري تہ اهو ناقص آهي ۽ ڪي تہ ٻين جي مقابلي ۾ تمام گهڻو ناقص آهن {30}. اهڙيءَ ريت نماز تي شريعت جي ٻين مڙني احڪامن کي قياس ڪر. انهيءَ ڪري دل جي استقامت هي آهي تہ اها فعل جي مقصد سان سينگاريل هجي (اهو عمل ڪرڻ وقت دل جو پورو توجہ الله ڏي هجي)، باقي ٻيون شيون فعلي ۽ قولي پڌريون آهن. تنهن ڪري الله جي پڪڙ کان بي فڪر ۽ ٿانئيڪو ٿي ويهي نہ رهہ، جيستائين تنهنجي جسماني ساخت برقرار آهي "هي سڀ شيخ ابنِ عربيءَ کان آندل آهي.

[٣٦] جتي ڪيف نہ اين، ات سڀوئي عين
وچان گيو غين، سورج سدا پڌرو

نثري ترجمو: جتي "ڪيئن" ۽ "ڪٿي" ختم ٿي وڃي تہ پوءِ سڀ ڪجهہ عين يعني خود ذات رهجي وڃي ٿي. جڏهن سج جي آڏو ڪا اوٽ نہ رهندي، تہ پوءِ سج هر وقت نظر ايندو.

هيءَ "معائني" يعني هڪ ٻئي کي ڏسڻ جو مقام آهي ۽ ان کي قاب قوسين چون ٿا. الله تعاليٰ دنيا توڙي آخرت ۾ حڪمت عطا ڪري ٿو، پوءِ جيڪو ان تي وڌيڪ مضبوطيءَ سان قائم رهي ٿو تہ اهو حقيقت تائين پهچي ٿو. ڇا تو سندن اهو قول نہ ٻڌو آهي: **"ما تجلى الله فى شىء ثم احتجب عنه"** يعني: "جڏهن الله تعاليٰ ڪنهن شيءِ ۾ تجلي ڪري ٿو تہ پوءِ ان کان وري اوٽائتو نٿو ٿئي".

هن سلسلي ۾ هي شعر آهي:

يا مونسى باللّيل ان هجع الورىٰ
و محدثى من بينهم نهارا

معنيٰ: اي رات جو مون سان وندر و رونهه ڪندڙ، جڏهن سڄي مخلوقات سمهي رهي ٿي! ۽ ڏينهن ڏٺي جو ماڻهن درميان مون سان گالهه ٻولهه ڪندڙ! اهو ئي وچ وارا واسطا وسيلا ختم ڪري ڇڏي ٿو ته پوءِ اهڙو ڪلام ٻڌڻ ۾ اچي ٿو جيڪو نه اندر هوندو آهي ۽ نه ٻاهر.

[٣٧] موٽي ممڪنا نگٽئو، ڇڏي ملڪ مڪان
آيو منجهه اوطان، پردا سڀ پري ٽئا

نثري ترجمو: جيڪو عالم امڪان ۾ اچڻ کان پوءِ وري اهو جهان ۽ مڪان ڇڏي نڪري ٿو ته اهو پنهنجي اصل ماڳ تي ضرور رسندو. اتي هن لاءِ سڀ پردا ۽ حجاب هٽيل هوندا.

يعني جيڪو عالمِ امڪان، جنهن مان مراد آهي "عالَمِ خلق ۽ امر" ان کان ٻاهر نڪتو ۽ عالمِ وجوب ۾ آيو. جيڪو سندس بڻ بڻياد يا شروعات آهي، ۽ هن سفر کي "سفر الي الله" (الله ڏانهن سفر) چئجي ٿو، جڏهن اهو سفر پورو ٿئي ٿو ته وصال نصيب ٿئي ٿو ۽ ان کان پوءِ کو حجاب ڪونهي، ڇاڪاڻ ته اتي ڪائنات دنگ ڪري ٿي. پر قرب جا مرتبا ۽ درجا اڻ ڪٽ آهن، ته پوءِ جيڪو اڳتي وڌي هڪ کان پوءِ ٻئي سفر ۾ داخل ٿئي ٿو ته ان کي به الله ڏانهن سفر چئجي ٿو ۽ وري جڏهن شهود جي ماڳ کان ڪائنات ڏانهن موٽ ڪري ٿو ته ان کي به الله وٽان سفر چئبو. ان لحاظ سان جملي ٽي سفر آهن {31}. پر معلوم هئڻ گهرجي ته "حدِ امڪان" جي پڇاڻي کي رسڻ ولايت جو پهريون قدم آهي. بهرحال ان کان اڳتي به ان ۾ وسعت ايندي رهندي ۽ آخرين مقام "مقامِ محمدي" آهي جيڪو "وصل عرياني" آهي، ۽ ان کي مقامِ محمود چون ٿا. اها دراصل ذات جي تجلي آهي، جنهن جي نڪا صورت آهي نڪو مظهر ۽ نڪو ان جي معنيٰ ڪڍي سگهجي ٿي. ساڳيءَ طرح ان جو ڪو اشارو يا عبارت به نه آهي. انهيءَ ڪري چون ٿا، **"من عرف ربه كل لسانه"**. "جنهن رب کي سڃاتو، ان جي زبان گونگي ٿيو پوي"! ۽ هو آفاق ۽ انفس يعني هن خارجي دنيا ۽ پنهنجي نفس جي دنيا کان ٻاهر ڪڍيو وڃي ٿو ته جيئن کيس گوهر مقصود جي حاصلات ٿئي. وري جنهن اهو ذائقو

چڪيو تنهن ڇڻ اهو آخرين مقصد ماڻيو جنهن کان مٿي ٻيو ڪو مقصد ناهي ۽ ان کان سواءِ ٻيو ڪو غرض ڪونهي. انهيءَ مقام جي سمجهاڻي ڏيندي شيخ اڪبر ابنِ عربيؒ چوي ٿو ته اهو ائين آهي جو تون پنهنجي صورت کي حق جي آئيني ۾ ڏسين. پر مجدد الف ثانيؒ (ان جو رد ڪندي) چوي ٿو ته اها ذات جي تجليءَ جو ڏاڪو آهي ۽ ان ذات جو ڪو عين نہ آهي، چوته اهو آئينو ذات (الله) جي قدرت جي نشانين مان هڪ نشاني آهي، عين ذات نہ آهي.

[٣٨] جبل اوڏو آهي، جي ٿئي قراري کين ۾
ته محب موسيٰ گهاءِ، هوند پسي ڪرين پٽ ۾

نثري ترجمو: تنهنجي (وجود جو) جبل توکي ويجهو آهي. جيڪڏهن اهو "کين" يا نفيءَ ۾ قرار وٺي ته پوءِ تون به حضرت موسيٰ وانگر محب جي جلوي جو تاءُ نہ سهي پَٽ تي ڪري پوين.

مطلب آهي ته، جيڪڏهن تنهنجي نفس جو جبل پنهنجي اصلي ماڳ يعني عدم ۾ قرار وٺي ته جيڪر تون اها تجلي بنا حجاب جي ڏسي سگهين. بلڪ انهيءَ نور جي تجليءَ جي اثر ڪري تون بيهوش ٿي ڪري پوين، جيئن موسيٰ عليہ السلام سان ٿيو هو. چوته هن پنهنجي رب کي ان کان بعد ڏٺو جڏهن جبل عدم جي مڪان ۾ قرار ورتو، تڏهن ته بيهوش ٿي ڪريو، جيڪڏهن ديدار نہ ڪري ها ته بيهوش ٿي نہ ڪري پوي ها.

[٣٩] پاڻي لهر پسڻ ۾، برابر ٿئا
کي اتيئي اڙيا، کي لنگهي مقصد مڙئا

نثري ترجمو: پاڻي ۽ ان مان پيدا ٿيندڙ لهرون ڏسڻ ۾ برابر يعني هڪ جهڙا نظر اچن ٿا. کي اتي ئي منهنجي بيهي رهن ٿا، ته کي وري ان کان اڳتي وڌي مقصد تائين پهچن ٿا.

هي انهيءَ مقام ڏي اشارو آهي، {32} جتي قديم (الله جي ذات) ۽ حادث (ڪائنات/مخلوق)سواءِ ڪنهن فرق جي ٻئي هڪ جهڙا آهن. جن "اتحاد" (وحدت

الوجود) جي ڳالهه ڪئي آهي. انهن اها شيءِ آڏو رکي ائين چيو آهي. اتان ئي ڪي عارف ڏاڪا چڙهي ڪمال کي پهچن ٿا ۽ ڪي وري هيٺ ڪري تڙ جي نڪرن ٿا.

الله ٻاجهاري کي سوال آهي ته هر هنڌ پنهنجي فضل ۽ احسان سان ڪامل عافيت وارو معاملو فرمائي! شرح الاسراء ۾ اهڙي وضاحت ملي ٿي.

[٤٠] لنگهي عالم امڪاني، وڃي وصل ٿئا
پاڻي تنهن پئا، جت ٻيڙيون ٻجرا ٻڏيون

نثري ترجمو: اهي (سالڪ) هي امڪان جو جهان پار ڪري وڃي واصل (بالله) ٿئا. اهي اهڙي تار پاڻيءَ ۾ وڃي داخل ٿيا، جتي هر قسم جون ٻيڙيو ن۽ ٻيڙا ٻڏي گم ٿي وڃن ٿا.

يعني جڏهن هنن جو "سير الي الله" (الله ڏانهن سير) پورو ٿي ويو پوءِ وري "سير في الله" شروع ڪيائون ۽ ان جو فضل، ڪرم ۽ نور ساڻن ساڻي رهيو، ڇوته جيڪڏهن سندس فضل ۽ ٻاجهه نه هجي ته عقل کي اتي کا طاقت کانهي. دراصل انهيءَ سير جي کا انتها کانهي، جيڪڏهن اهو تفصيلي قسم جو هجي، يا ڪٽي اجمالي يعني مختصر قسم جو هجي. ليڪن جڏهن ذات سان وصال ماڻڻ کان پوءِ عارف بنا ترسڻ جي اتان موٽ ڪائي ٿو ته سندس اهو سير الله جي ساڻ سان (السير عن الله بالله) بنجي پوي ٿو.

جَنين ڏٺو پاڻ، تنين ڏٺو سپرين
[٤١] غلط ايءُ گمان ته عارف پسي آرسي

نثري ترجمو: اهي (سالڪ) جن پنهنجو پاڻ کي ڏٺو (اندر جو مشاهدو ڪيو) تن جڏ پنهنجي محبوب کي ڏٺو. اهو غلط خيال آهي ته عارف فقط عڪس ڏسي ٿو يعني حقيقت نٿو ڏسي.

مطلب ته ذات جي حقيقت کي ذات کان سواءِ ٻيو ڪوبه نٿو ڏسي سگهي ۽ جيڪو واصل ٿئي ٿو انهيءَ جو مقصود بہ باطن جو مشاهدو ٿئي ٿو جنهن کي معنيٰ يا حقيقت بہ چئجي ٿو. اهڙو شخص وجوبي آهي، ذات جو دروازو بند آهي ۽ ان تائين وصول جي کا

صورت ناهي، سواءِ نالي جي. اها وضاحت "الاسراءِ" ۽ ان جي شرح ۾ آهي. انهيءَ ڪري عارفن جو چوڻ آهي تہ **"انت غمامة علىٰ شمسك فاعرف حقيقة نفسك"** "تون پاڻ پنهنجي سج مٿان ڪڪري (ڍڪ بڻيل) آهين، سو پنهنجي نفس جي حقيقت کي سُڃاڻ". "الاسراءُ" جي شارح جو چوڻ آهي تہ معنيٰ تنهنجي اندر ۾ آهي، ۽ جيڪو تون پنهنجو باطن ڏسين ٿو تہ اهو "حق" آهي. جيتوڻيڪ تنهنجو ظاهر مخلوق آهي. ٻين لفظن ۾ **"من عرف نفسه فقد عرف ربه"** {33}.

تنهنجي واٽ وجود، ٻهر پڇ ۾ پيچرا
[٤٢] مڙ وئي تن معبود، جي قريي رهن ڪين جي

نثري ترجمو: تنهنجو وجود (اندر) ئي تولاءِ صحيح واٽ آهي، ان کان ٻاهر ٻئي ڪنهن رستي جي پڇا نہ ڪر. اهي پنهنجي معبود يا اصل مقصود وٽ آهن، جيڪي ڪين يا نفيءَ جي وسنديءَ ۾ رهن ٿا.

يعني ڪو حجاب يا پردو ڪونهي سواءِ تنهنجي وجود جي، پوءِ انهيءَ ڪري تولاءِ واٽ بہ اها وجود واري آهي. لهذا جڏهن تون پاڻ کي فنا ڪندين تہ پنهنجي حقيقت کي ماڻي وٺندين ۽ اهائي اصل مراد يا مقصد آهي. پر ماڻهو حقيقت جي سڃاڻپ ۾ ڌار ڌار درجا رکن ٿا ڇاڪاڻ تہ سندن فنا ۾ بہ تفاوت ۽ ڌار ڌار درجا آهن.

اسر اڀن ڏانهن مڇڻ رهين رڃ ۾
[٤٣] جزي جائز ناهہ، ڪل ريءَ ڪٽڻ ڏينهڙا

نثري ترجمو: توکي گهرجي تہ مٿي آسمان ڏانهن روانو ٿئين، نہ تہ تون رڃ ۾ رهجي ويندي. ڪنهن بہ جُزي کي اهو نٿو جُڳائي تہ پنهنجي اصل يا ڪل کان الڳ ٿي زندگي گذاري.

ڄاڻ تہ تنهنجو روح جزئي آهي ۽ عالم جو روح ڪلي (لوح محفوظ ۾) آهي. وري جيڪي نيڪ بخت آهن تن جا روح الڳ ٿيڻ کان پوءِ جنت الماويٰ توڙي سدرة المنتهيٰ ٽپي ڪلي روح ڏانهن نيئي گڏايا وڃن ٿا. پر جيڪي اڀاڳا آهن انهن لاءِ آسمان جا دروازا

ڪونہ ٿا ڪلن ۾ انهيءَ ڪري اهي فلڪ قمر جي هيٺان پٽڪندا رهن ٿا ۽ اها جڳهه نسورو باهه جيان آهي، پوءِ ويل آهي انهيءَ جزي لاءِ جيڪو پنهنجي ماڳ کان وڇڙي ٿو ۽ انهيءَ هنڌ وري موٽي نه ٿو پهچي. ڪلي روح لوح محفوظ آهي جنهن ۾ ٻه قوتون آهن: هڪڙيءَ جو واسطو علم سان آهي جنهن ذريعي هو علوم حاصل ڪري ٿو ۽ ٻين کي ڏئي ٿو. ٻي قوت فعلي آهي جنهن سان عناصر ۾ صورت پيدا ٿئي ٿي. پوءِ اها صورت جيڪا نفس ۽ بدن جي حڪم يا تصرف ۾ آهي اها جڏهن عناصر جي تصرف ۾ اچي ٿي ته اها اصلي صورت جي قابل قبول ٿئي ٿي. انهيءَ ڪري نفس ڪلي کي روح ڪلي پڻ چيو وڃي ٿو. ساڳيءَ طرح "قلم اعليٰ" کي "عقلِ ڪل" چون ٿا. انهيءَ کي فيلسوف يا حڪيم وري "عقل اول" جو نالو ٻه ڏين ٿا {34}. پر ڪل ۽ جز جي اطلاق منجهان اها عام مشهور معنيٰ نه وٺجاءِ جيڪا تو وٽ آهي، ته اهو اهڙو ڪل آهي جيڪو پنهنجي جزن جي حساب سان گهٽجي ۽ وڌي ٿو، نه نه! پوءِ جيڪو ووڙيندو يا ڏورينڊو سو ضرور منهن مقابل ٿيندو.

صورت معنيٰ پاڻ ۾، ڪونهي وچ وچا،
[٤٤] هو نه سچاپي هن ري، هيءَ مور نه موجودا
ڪٿي جوهر ڪوٺجي، ڪٿي عرض آه
حقيقت هيڪاه، پر نالن مٿو ناهه ڪي

نثري ترجمو: صورت ۽ معنيٰ جي وچ ۾ ٻي ڪا شيءِ ڪانهي. الله جي ذات (معنيٰ) انهيءَ صورت کان سواءِ سجاڻپ ۾ نٿي اچي، پر صورت (انسان) جي مورڳو هستي آهي ئي ڪانه. اها ذات ڪٿي "جوهر" ڪوٺجي ٿي، ته ڪٿي وري ان کي "عرض" چون ٿا. دراصل حقيقت هڪڙي آهي، پر ان جا نالا (اسماءَ ۽ صفات) اٽ ڳڻيا يا اٽ ڪٽ آهن.

هتي اهو اصول بيان ٿيل آهي جيڪو تحقيق وارن جي علم جو بنياد آهي ۽ اهو هي آهي ته "**ما في الوجود الا الله**" يعني ڪائنات ۾ الله کان سواءِ ٻيو ڪجهه نه آهي. انهيءَ جي سمجهاڻي "همه اوست" چوڻ سان پڻ ڪئي وڃي ٿي. مثنويءَ جو صاحب

مولانا رومي، شيخ اڪبر ابن عربي، شيخ سعدي، مولوي جامي ۽ سندس شاگرد لاري، شيخ عبدالحق دهلوي، جلال الدين دواني، شيخ فريد الدين عطار، شيخ حميد الدين ناگوري، تفسير حسينيءَ جو مصنف ۽ امام غزاليؒ پڻ اها راءِ رکن ٿا. علامه تفتازاني پڻ ان جي تائيد ڪئي آهي جيئن ابنِ حجر پنهنجي فتاويٰ ۾ نقل ڪيو آهي. ان جو تفصيل هن ريت آهي ته موجود حقيقت جي لحاظ کان وجودِ مطلق آهي، جنهن جو نه نالو آهي ۽ نه ان لاءِ ڪو حڪم آهي ۽ نه نفي آهي ۽ نه اثبات. باقي عَلَمي ۽ غيبي تعينات (اسماءِ، صفات ۽ اشارات) فقط اعتباري امر جي حيثيت رکن ٿا، جن کي حقيقت ۾ ڪو وجود ڪونهي. پر اهي وجود بابت احڪامن جا شرط آهن، جيڪي حسي، عقلي ۽ شرعي آهن ۽ انهن جي ذار ذار هئڻ ڪري وجود بابت ذار ذار احڪام لڳن ٿا {35}. پر جيڪو انهن سڀني بابت هڪڙو حڪم ٿو ٺهرائي ته اهو هنن (صوفين) وٽ زنديق آهي. ساڳيءَ طرح جيڪو ذات مطلق جو اثبات (جيڪي الله جي اسماءِ ۽ صفات جا منڪر آهن) نٿو ڪري ته اهو وري سوفسطائي آهي يا معطله (ڪنهن طرف ڪونہ) مان آهي، جيڪڏهن ڪو چوي ته پوءِ نصاريٰ يعني عيسائي ڪافر ڇو آهن؟ مان چوندس ان جو جواب هي آهي ته هنن الله کي هڪ (شخص) ۾ محدود ڪري ڇڏيو آهي. يا وري جيڪڏهن تون چوين ته بت جي پوڄا ڪندڙ ڇو ڪافر آهي؟ ان جو جواب هي آهي ته عبادت جو حڪم مطلق هجڻ واري درجي تي آهي، جڏهن ته بت مقيد آهي ۽ ان ۾ مطلق جو اظهار قطعي نٿو ٿئي.

وري جيڪڏهن تون چوين ته ثواب ۽ عذاب ڇو آهي؟ ته ان جو جواب هي آهي ته جڏهن معلوم ٿيو ته احڪام پنهنجي حيثيت جي اعتبار سان مختلف ٿين ٿا ۽ مطلق سان ڪو عذاب ثواب لاڳو نٿو ٿئي. اهوئي سبب آهي جو چوندا آهن ته عارف لذت ۽ الم کان خالي آهي، بلڪ هو ڪفر ۽ ايمان، جنت ۽ دوزخ کان پري آهي. اهڙيءَ طرح ٻيا سڀ احڪام پڻ، ڇاڪاڻ ته هو مطلق جي مرتبي کي پهچي وڃي ٿو. اتي جيڪڏهن تون چوين ته پوءِ منصور کي ڇو قتل ڪيو ويو؟ ان جو جواب آهي ته انهيءَ شرعي حڪم جو تعلق سندس ظاهر (ظاهري بدن) سان آهي ۽ ظاهر ناقص بلڪ معدوم هوندو آهي (سو منصور جو جسم مقيد آهي). پوءِ ڪيئن ٿو ٿي سگهي ته (سندس جسم) عين وجود مطلق بنجي وڃي. هن مان توکي ڄاڻ ٿي وئي ته هي سمورو عالم "اعراض" (فقط ڏيک ۽ رُڄ مثل) آهي ۽ اهي (اصل) وجود جا اعتباري نمونا ۽ رنگ آهن. حقيقت ۾ اصل

وجود جو ته ڪو نالو ئي ڪونہ آهي ۽ جيڪو وجود آهي ان لاءِ عبارت تنگ آهي يعني ان جي سمجهاڻي ڏکي آهي. اهوئي سبب آهي جو فقط ان جي حسي، عقلي ۽ شرعي صفتن جو ئي ملاحظو ٿي ٿو سگهي. جنهن ڪري معين صفات جي لحاظ سان ان جو ڪونہ ڪو نالو ٿي ٿو پوي، ۽ سندس جيترين صفتون آهن، انهن جي لحاظ سان سندس نالا بہ ايترا آهن. ذات جي سڃاڻپ صفات کان سواءِ نٿي ٿئي، پر صفت جو پنهنجي‌ليکي ڪو وجود ڪونهي. مثال طور "السميع" اهو صفت جي اعتبار سان نالو آهي ۽ سمع (ٻڌڻ جي صفت) آهي. هتي اهو سمجهڻ گهرجي تہ اسماءِ حقيقي ۾ وجود ٻڌايل {36} الفاظن جي مدلول جو عين آهي. ساڳيءَ طرح اهي اسماءِ يعني نالا پنهنجي ذات جي مرتبي ۾ عين ذات آهن. مولانا جامي عليه الرحمه چيو آهي:

آب در گِل گِل ست، گِل درآب
عين آب، اين دقيقہ را درياب

(پاڻي مٽي ۾ مٽي آهي ۽ مٽي پاڻيءَ ۾ عين پاڻيءَ آهي، اها رمز صحيح سمجهہ).

ٻئي ڪنهن جو شعر آهي:

حق جان جهان است جهان جملہ بدن
توحيد همين است و دگر حيلہ و فن

معنيٰ: حق تعاليٰ هن جهان جو روح آهي ۽ هي جهان ان جو بدن آهي. توحيد اهائي آهي، باقي ٻيون ڳالهيون ڦنڊ ڦير آهن.

امام غزاليؒ چيو آهي، پاڇي وانگر جسم کي بہ ڪو وجود ڪونهي. حقيقت ۾ جيڪو موجود آهي اهو روح آهي. انهيءَ ڪري جنهن جو روح فاني ٿيو تنهن کي صوفين جي اصطلاح ۾ فاني چون ٿا. جيڪڏهن تون چوين تہ روح جي فنا جو ڇا مطلب آهي؟ آءٌ چوندس ۽ جيئن اڳ ۾ بيان ٿي چڪو تہ ان جو مطلب آهي سندس صفتن جو فنا ٿيڻ، جيڪي اعتباري امر آهن، جن جي ڪري روح لذت ۽ الم جي اثر هيٺ اچڻ جوڳو ٿئي ٿو. انهيءَ ڪري جڏهن ظاهر (جسم) سان روح جو تعلق ختم ٿئي ٿو تہ اهي صفتون فنا ٿي وڃن ٿيون ۽ روح مطلق حيثيت اختيار ڪري ٿو ۽ خارجي اثر (قبول ڪرڻ) کان

نکري وڃي ٿو. جيئن اصل ۾ هو ائين هو. اتي هو الم ۽ لذت حاصل ڪري ٿو ۽ عين لذت ۾ هوندي الم ۾ رهي ٿو. ساڳيءَ گهڙيءَ ۾ هو ڪندڙ ۽ نہ ڪندڙ بڻجي پوي ٿو. انهيءَ کي چون ٿا، **"انا بلا انا"** يعني "مان بنا مان جي" ۽ اضافت کان سواءِ اضافت ڪري ٿو ڇاڪاڻ تہ هو ذاتِ مطلق تائين پهچي وڃي ٿو. هتان معلوم ٿيو تہ جيڪا شيءِ مخلوق (نئين خلقيل) آهي سا آهي روح جو تعلق (ڳانڍاپجڻ) انهن علمي ۽ جسماني قيودات ۽ اعتبارات سان. پوءِ جڏهن اهو تعلق (ڳانڍاپو) ختم ٿئي ٿو تہ باقي خالق بچي ٿو جيئن پهريان هو. ان جو مثال ڪپڙي وانگر آهي، جيڪو خاص شڪل ۾ اٽيل آهي پر جڏهن ٻيهر سندس اها اٽت واري شڪل زائل ٿئي ٿي {37} تہ وري وڃي ساڳي ڪپهہ بچي ٿي ڇوتہ اٽت فنا ٿي وئي. هتان روح جي موت ۽ فنا ٿيڻ مان جسم جو موت ۽ فنا ٿيڻ جو مطلب سمجهي سگهجي ٿو. ڇو تہ موت خاص شڪل جو خاتمو ٿي تہ آهي. ورنہ موجود ختم نٿو ٿئي ۽ معدوم موجود ٿي نٿو سگهي. حقيقت ۾ اهي تہ طور طريقا يا پهراڻ آهن، جيڪي کين وجود پهرائي ٿو ۽ پوءِ انهن جي تخليق ڪري ٿو انهن کي الله پيدا ڪري ٿو. جيئن الله تعاليٰ جو فرمان آهي: **"بل هم فی لبس من خلق جديد"**. (۵۰:۱۵). معنيٰ: "بلڪ اهي تخليق جي نئين پهراڻ ۾ آهن". حاصل مطلب اهو ٿيو تہ ذات واحد آهي ۽ صفتون لا تعداد آهن ۽ هر صفت جي لحاظ سان انهيءَ ذات جو ڪلي يا جزئي نالو ملي ٿو.

ان جو مثال وڻ، پٿر، انسان، ٻج ۽ مڪيون (جيت جٽيا) وغيره آهن. پر انهن مان ڪوبہ نالو الوهيت جي درجي تي نٿو رکي سگهجي، سواءِ انهن نالن جي جيڪي شريعت ۾ ٻڌايا ويا آهن.

هتان وري سندن انهيءَ قول جو مطلب بہ سمجهجي ٿو جو چون ٿا تہ **"کل العلوم مندرجة فی البسملة"** يعني: "سڀ علوم بسم الله ۾ اچي ويا آهن". اهو هن ڪري جو جيئن احياءُ العلوم ۾ آهي تہ سيئي ڪم الله جي مدد ۽ توفيق سان آهن. وڌيڪ چوي ٿو تہ هتي اسم مان مراد مسميٰ آهي. سندس چوڻ جو مطلب هي آهي تہ سمورا ڪم انهيءَ وجود (الله جي ذات) جي آڌار تي قائم آهن. جيئن ذاتي صفت ۽ فعل، موصوف سان قائم هوندا آهن. پر جيڪڏهن تون اهو سوال ڪرين تہ پوءِ شريعت هر صفت جي لحاظ سان (الله جا) نالا رکڻ کان ڇو منع ڪئي آهي. جهڙوڪ "شجرية" (وڻ هئڻ) جڏهن تہ

"شجرية" (وڃ هئڻ) بلاشڪ انهيءَ "وجود" (ذاتِ مطلق) سان قائم آهي؟ ان جو جواب هي آهي تہ ان جا ٻہ سبب آهن. پهريون هي تہ ان سان الله تعاليٰ بابت تقيد ۽ محدوديت جو گمان ٿيندو. ڇاڪاڻ تہ وڃ ظاهر ۾ محسوس ۽ محدود شيءِ آهي. ٻيو هي تہ وڃ هجڻ اهڙي شيءِ آهي جنهن جو ضد موجود آهي ۽ ان ضد جي لحاظ سان هو فنا ٿيڻو آهي. جڏهن تہ الله جي اهڙي کا صفت بيان نٿي ڪري سگهجي، جنهن جو ڪو ضد هجي. وري جيڪڏهن تون چوين تہ حياتي ۽ علم جو ضد موت ۽ جهل آهي، ساڳيءَ طرح ٻيون صفتون پڻ جيڪي الله جون صفتون آهن {38}، الله لاءِ اهي ڪيئن ٿيون چيون وڃن؟ ان جو جواب هي آهي تہ الله لاءِ جيڪي صفتون ناهيون ٿيون وڃن اهي ڪلي ۽ مطلق آهن ۽ "وجودِ مطلق" انهن مان ڪنهن کان ٻہ خالي نٿو ٿي سگهي. سوچيو تہ جيستائين ڪائي آلي هوندي آهي تہ ان جي زندگي ٻئي قسم جي هوندي آهي پر جڏهن اها سڪي وڃي ٿي تہ ان جي زندگي مٽجي ٻئي قسم جي ٿي وڃي ٿي. وري جڏهن سڙي رک ٿي ويندي آهي تڏهن ان ۾ ايجان ٻئي قسم جي زندگي هوندي آهي. ڇاڪاڻ تہ زندگي ۽ علم هڪ خاص شڪل يا هيئت جو نالو آهي. تنهن ڪري جيڪڏهن تون زندگين ۽ علم جي خصوصيتن کي مدنظر رکي ڪائيءَ کي ڏسندين تہ پوءِ تون انهيءَ ڪائيءَ کي سندس ضد وارين صفتن سان ڏسندين. پر جيڪڏهن تون ڪائيءَ جي زندگي ۽ علم جي باري ۾ مطلق وصف طور نظر ڪندين تہ اها توکي هميشہ موجود نظر ايندي ۽ ڪائيءَ جي ذات جو ان کان خالي هجڻ ناممڪن آهي.

انهيءَ ڪري اسان مجون ٿا تہ الله تعاليٰ جي تعريف جزئي حيات سان موصوف نٿي ڪري سگهجي. وري جيڪڏهن تون چوين تہ ڪائيءَ ۾ ٻڌڻ ۽ ڏسڻ ڪيئن آهي يا قدرت، ارادو ۽ ڪلام (ڪٿي آهي؟) ان جو جواب آهي تہ ڳالهائڻ، ٻڌڻ ۽ ڏسڻ جو تعلق علم ۽ حيات سان آهي، جڏهن قدرت ۽ ارادي جو واسطو مختلف صورتن ۽ ان کي قبول ڪرڻ سان آهي. جيڪڏهن ٿورو غور ڪندين تہ وري (وڃ جي مطلق صفتن) مان هر هڪ صفت کي ٻيءَ صفت جو عين ڏسندين. انهيءَ ڪري چوندا آهن تہ وجود سمورو قدرت ۽ علم آهي. وڌيڪ سوچ ۽ سمجهہ. تنهن ڪري ڪائيءَ جو پڻ انهن ستن صفتن کان ٻنهہ خالي هئڻ ناممڪن آهي. اهو سڀ ڪجهہ سمجهہ جي ڪميءَ سبب آهي. ورنہ سڀ صفتون جزئي هجن توڙي ڪلي، باطن وجود ۾ سمايل آهن ۽ اهو

انهن سان متصف آهي، ۽ اهي سندس عين وجود آهن ۽ اهي هتي باقي رهڻ واريون آهن. ازل کان ابد تائين. هاڻي مثال طور جزئي موت، جزئي جهل، جزئي عجز، جزئي سکوت ۽ اهڙا ٻيا مثال [39] اهي اسان جي مٿاچري (ظاهري) علم پٽاندڙ آهن، نه ته حقيقت طور کا به شيءِ کانه ٿي وڃي ۽ کا شيءِ کانه ٿي ٿئي. بلڪ اهو سڀ هڪ امر آهي، جيئن اک جو ڇنيڻ پر اسين چئون ٿا ته عجز جزئي قدرت مطلق جو هڪ فرد آهي، ساڳيءَ طرح سکوت وغيره مطلق ضد (نه ڳالهائڻ) جا فرد آهن. مطلب ته ذات سيني صفتن سان (سينگاريل) آهي ۽ اها سيني اسمن سان بنا کنهن قيد ۽ اطلاق جي مسميٰ آهي. ان جو مثال: هڪڙو شخص آهي جيڪو لکڻ پڙهڻ يا درزڪي يا ڏکاٽڪي يا لوهارڪي يا رنگريزيءَ وغيره جي وصفن سان موصوف ۽ مسميٰ آهي، يعني هن سان کنهن به قسم جو قيد يا اطلاق ناهي. پر هن کي ڏکڻ هجڻ سان مقيد ڪرڻ جو مطلب آهي ته هن ۾ ان صفت کان سواءِ ٻي صفت ناهي. وري هن کي هر قسم جي قيد (صفت) کان آجي ڪرڻ جو مطلب آهي ته منجهس انهن مان کا به وصف ناهي. ڇاڪاڻ ته ذات مجرد جي کا وصف ناهي ۽ ان جو کو خارجي وجود ناهي. پر جڏهن انهيءَ جو کو تقيد نه ڪجي ۽ نه کو اطلاق ڪجي بلڪ انهيءَ ذات کي هر قسم جي قيد ۽ اطلاق کان وانجهو سمجهي ڏسجي ته پوءِ اها انهن سمورين صفتن سان موصوف ۽ مسميٰ هوندي ۽ انهيءَ حيثيت ۾ اها ان سڀ يا **کل** جو عين هوندي. اها ڳالهه آهي جيڪا شيخ ابنِ عربي هنن لفظن ۾ ورجائي هئي. **"سبحان من خلق الاشياءَ و هو عينها"** يعني: "پاڪ آهي اها ذات، جنهن شين کي پيدا ڪيو ۽ پاڻ انهن جو عين آهي".

لهذا انهيءَ اطلاقي حيثيت ۾ کائي مطلق موصوف آهي ۽ هر صفت سان موصوف ۽ سيني اسمن سان مسميٰ آهي، يعني پنهنجي **کل** جو عين آهي. اها کائي ان لحاظ سان فاعلي حيثيت واري آهي ۽ تقيد جي حساب سان مفعولي قيد ۾ آهي. انهيءَ لحاظ سان مقيد مطلق جو غير آهي ۽ مطلق مقيد جو عين آهي. ڇاڪاڻ ته تقيد ان جو هڪ اعتبار آهي. شيءِ پنهنجي اصل ماهيت جي لحاظ سان، ٻين اعتبارن ۽ لحاظن کان اک پور ڪندي، پنهنجي اصل اعتبار (ماهيت) جو غير نه هوندي آهي {40}. ان جو مثال هينئن آهي جيئن زيد پنهنجي حيثيت هوندي ڏکاٽڪي جو غير نٿو

هجي، جڏهن ته حقيقت ۾ ڏکاڻڪي سندس غير آهي. ڄاڻي ڇڏ ته علم، زندگي ۽ اهڙين ٻين اثرن ۽ صفتن جو اطلاق، جيڪي سڀ وجود جا فعل آهن، اسان مجازي طور ڪريون ٿا. ورنہ اهي صفتون انهن افعالن جي ابتدا ۽ بنياد آهن. اها ڳالهہ سمجهي ڇڏ. انهيءَ ڪري هتي اسان تفصيل کان ڪم ورتو آهي، ڇاڪاڻ ته وجود جو مسئلو ڏکيو آهي ۽ پوئين دور وارن مان تمام گهٽ ماڻهو ان کي سمجهن ٿا. جن کي اها ڳالهہ سمجهہ ۾ نٿي اچي اهي اجايا اعتراض ڪرڻ لڳن ٿا ته "ڪلي طبعي" خارجي طور موجود آهي ئي ڪانہ. جڏهن ته اها (خارج ۾ موجود نہ هڻڻ واري ڳالهہ) ڪلي ممڪن بابت آهي ۽ نہ ڪلي واجب بابت (ڇاڪاڻ ته اهو خارج ۾ موجود آهي). جيئن فرمايو اٿس **"ليس كمثله شيء" (٤٢:١١)**. معنيٰ: "هن جي مثال هي ڪا شيءَ ناهي". هنن جو هيو اعتراض هن تي آهي، **انما انا بشر مثلكم (الكهف:١١٠:١٨)** معنيٰ: "مان نہ آهيان مگر اوهان جهڙو هڪ انسان". حالانڪہ تصوف وارن جو چوڻ اهو ناهي ته الوهيت، بشريت جي منافي آهي. ڇاڪاڻ ته مطلق مقصد جي منافي ناهي. ساڳيءَ طرح هيو اعتراض هي آهي ته ڪافرن کي عذاب ٿئي ٿو. چوتہ جيڪڏهن وجود (ذات) شين جو عين آهي ته پوءِ انهيءَ موجب واجب (تعاليٰ) کي خود عذاب پهچڻ لازم آهي. ان جو جواب هي آهي ته هو اهو ڪونہ ٿا چون ته جنهن کي عذاب ٿئي ٿو، اهو مطلق وجود جو عين آهي. بلڪہ هو اهو ٿا چون ته مطلق مقيد جو عين آهي. تنهن ڪري مطلق عين معذب بنجي ويو ۽ معذب ان جو غير.

جيئن چوندا آهن: (پنهنجي گٽن سبب) حبيب تون آهين، پر هن جو غير! يعني ڪپهہ ڪپڑي کان ڏارناهي پر ڪپڑو ڪپهہ کان اعتباري لحاظ کان ڏار آهي ۽ اهو آهي "اٽت". ان ڪري ڪپڑي جا احڪام ايستائين آهن جيستائين اهو ڪپڑو انهيءَ اعتباري لحاظ ۽ خيال سان آهي ۽ هلندو رهي ٿو. پر جڏهن انهيءَ زائد امر جو خاتمو ٿيو ته ڪپڑو پنهنجي اصلي حالت ڏانهن موٽي ٿو يعني اهو ڪپهہ ٿي پوي ٿو ۽ اهو چادر ۽ گودڙ پائڻ ۽ ويڑهڻ کان آجو ٿي ٿو پوي {41}. انهيءَ ڪري چيو اٿن ته جنهن کي موت آيو تنهن کي چوٽڪارو مليو. هتان معلوم ٿيو ته عذاب ۾ هجڻ هڪ خيالي شيءِ آهي جيڪو "مطلق" سان قائم آهي. پر "مطلق" تي ثواب ۽ عذاب جي لحاظ کان هاڪاري توڙي ناڪاري ڪوبہ حڪم لاڳو نٿو ٿئي. اهڙيءَ طرح هتان وري اسان کي

سندس ان قول جو مفهوم سجهه ۾ اچي ٿو جو چون ٿا: "**ان الصوفی خسر الدنیا والآخرة**" يعني: "دنيا توڙي آخرت ٻئي صوفيءَ جي هٿان نڪتل آهن". ٻين لفظن ۾ ان جو مطلب هي آهي ته جڏهن هو ذات مطلق جي مرتبي واري لذت ماڻي ٿو ۽ ادراڪ کان عاجز هئڻ ۽ غم ياسيت يعني نراسائي جي لذت ماڻي ٿو ته دارين (دنيا ۽ آخرت) جي مقيد لذت کان مٿي چڙهي وڃي ٿو.

هتان توکي سمجهڻ کپي ته ڪيترائي اهڙا آهن جيڪي ميت جي حالت ۾ هوندي زنده آهن ۽ وري ڪيترائي اهڙا آهن جيڪي زنده هئڻ جي حالت ۾ مئل آهن ۽ اهو انهيءَ ڪري آهي جو دنياوي نجات (يعني دنيا جي ڏکن ڏاکڻن کان ڇوٽڪارو) بدني موت ۾ آهي ۽ آخرت کان نجات روح جي موت ۾ آهي. ان جو مثال ڪپڙي جي موت وانگر آهي. ڇوته روح جي روحيت جي اعتبار کان ٻاهر نڪري وڃڻ سان اهو مطلق نور بنجي پوي ٿو ۽ صوفين سڳورن سان ائين ٿئي ٿو. تنهن ڪري صوفي لاءِ هن بدني حياتيءَ ۾ دنيا جي سختين ۽ تڪليفن کان نجات ڪانهي، انهيءَ ڪري دنيا جون مصيبتون هنن (يا نبين) لاءِ وڏيڪ سخت هجن ٿيون. پر هو آخرت جي تنگيءَ کان روح جي موت ڪري ڇڏل آهن. پر صوفين کان سواءِ ٻين لاءِ ٻنهي هنڌن تي عذاب هجي ٿو. ڇاڪاڻ ته اهي ٻنهي هنڌ زنده هجن ٿا. بلڪ هنن لاءِ آخرت ۾ دنيا جي عذاب کان وڏيڪ شديد عذاب آهي. اهو هن ڪري جو هن دنيا ۾ ڪين پنهنجي محبوب شيءِ مليل هئي، جيڪا سندن دنياوي مقصد لاءِ هئي پر آخر ۾ اهي ٻئي ڇڏ ڏي ويا، دنيا جون لذتون هن ڪري ڇڏ ڏي وين جو انهن جا ذريعا يعني حواس ختم ڏي وين ۽ آخرت جون لذتون هن ريت هٿان هليون وين جو سندن روح اعتباري حالتن سان مشغول ڏي ويا ۽ ان جي نتيجي ۾ سندن روحن آڏو حجاب اچي ويو. جنهن ڪري جيئرو سدائين لاءِ مُردو ۽ مُردو ابدي طور جيئرو بنجي پوي ٿو. سو پاڪ آهي اها ذات جنهن پنهنجي لطف کي قهر ۾ لڪايو آهي. ۽ قهر کي وري لطف ۾ لڪايو اٿس، جنهن زندگي ۽ موت کي پيدا ڪيو. يعني عدم ۽ وجود کي ته جيئن اوهان کي آزمائي ته توهان مان ڪير ٿو چگا ڪم ڪري. اهو لڪائڻ بالڪل عقل جي تقاضا موجب آهي.

هن ايتري ساري ڏيگهه جو مقصد هي آهي ته مبداءَ ۽ معاد اهي اطلاقي آهن ۽ (شريعت جا) احڪام انهن ٻنهي جي وچ ۾ تقيدات جي صورت ۾ آهن. انهيءَ ڪري

جيڪڏهن تون اطلاق کي پهچي وئين تہ ڇڻ نجات ماڻيئي. ڇاڪاڻ تہ اهو ثابت ٿيل آهي تہ سڀ مقيد ديرمدار ضرور اطلاق کي پهچن ٿا. جيئن قول خداوندي آهي: **"ألا الى الله تصير الامور"** (٤٢:٥٣). معنيٰ: "خبردار، سڀ معاملا الله ڏانهن موٽ کائن ٿا". معلوم ٿيو تہ جيڪي کافرن جي نجات جا قائل آهن (جهڙوڪ شيخ ابنِ عربي) وٽ ب هڪ سبب آهي. پر اسين چئون ٿا تہ جڏهن کافر ڪفر جي تقيد کان مطلق ٿئي ٿو تہ اهو کافر نٿو رهي بلڪ اهو نور بنجي پوي ٿو، انهيءَ ڪري هو جنت ۾ مومن بنجي داخل ٿيندو. اهڙين آيتن جو مطلب هي آهي تہ کافر تي جنت حرام آهي ۽ اهو هميشہ لاءِ دوزخ ۾ رهندو جيستائين هو کافر آهي. هاڻي سوال هي ٿو پيدا ٿئي تہ ڇا ڪفر جي حالت ۾ موت کان پوءِ ڪفر کان نجات ٿي سگهي ٿي؟ اهي "متشابهات" (ڏاڍا منجهيل مامرا) آهن ۽ الله ۽ سندس رسول تي ڇڏيل آهن.

وري جيڪڏهن تون پڇين تہ هن سنڌي بيت جي معنيٰ مفهوم جهڙي ڪا ڳالهہ برڪ اهلِ علم منجهان جيڪي ظاهري ۽ باطني علوم جا جامع آهن، ڪنهن ان جي تائيد ۾ ڪئي آهي؟ ان جو جواب آهي تہ هائو، اهڙن مڙني بزرگن ائين چيو آهي.

امام غزاليؒ احياءُ العلوم ۾، شيخ ابنِ عربيءَ "اسراءَ" ۾ ۽ حضرت مجدد الف ثانيؒءَ "مبداءَ ۽ معاد" ۾ اها تصريح ڪئي آهي تہ ڪائنات جو صانع ائين آهي جيئن بدن ۾ روح، جيڪو نہ ان ۾ اندر آهي ۽ نہ ٻاهر، نہ ان سان ڳنڍيل آهي نہ جدا، بلڪ ڪائنات هن سان ئي قائم آهي {43}. جيئن بدن جو قيام روح سان آهي. اهلِ معرفت روح ڪلي جي وضاحت ڪندي چون ٿا تہ اهو وجود مطلق آهي ۽ ان مان مراد اهڙي شيءِ آهي جنهن لاءِ ڪو قيد ناهي ۽ لفظ "انا" ان ڏانهن اشارو ڪري ٿو. فصوص جي شارح (جامي) تڏهن تہ صراحت ڪندي چيو آهي تہ روح هڪ لحاظ سان بدن جو عين آهي ۽ هڪ لحاظ سان ان جو غير آهي. جهڙيءَ ريت ڪائنات جو صانع (هڪ لحاظ سان ان سان گڏ ۽ هڪ لحاظ سان ان کان ڌار) آهي. حاصل مطلب تہ هو چون ٿا تہ صانع خود (ڪلي) روح آهي ۽ عالم (ڪلي) بدن آهي پر اهڙيءَ طرح جو ان ۾ نہ ڪو حلول (ان ۾ داخل ٿيل) آهي نڪو اتحاد (ان سان گڏ آهي)، نڪو قرب نڪو بُعد (ان کان ٻاهر آهي) نڪو فصل آهي نڪو وصل آهي، بلڪ هي عالم پنهنجي شان (قيد)، حيثيت ۽ سندس فعل هڻڻ واري وصف سان ائين آهي، جيئن ڪپهہ لاءِ ڪپڙو هڻڻ. نہ تہ اها ذات واحد

آهي ۽ سندس نالا هن ڪري گهٽا آهن جو سندس صفتون ۽ فعل گهٽا آهن. تنهن ڪري جيڪو "همہ اوست" جو قائل آهي تہ اهو بہ انهيءَ لحاظ سان قائل آهي (ڪلي روح ۽ عالَم مبداءَ و معاد ۾ هڪڙي ئي حقيقت آهن) تہ پوءِ سمجهڻ گهرجي ۽ اجائي تهمت نہ هڻجي. هاڻي جيڪڏهن تون سوال ڪرين تہ ان لحاظ کان جيڪڏهن متئين مشائخن جي عبارتن تي نظر ڪبي تہ پڌري يا اڻ پڌري نموني وحدت الوجود يعني مڙني شين جي موجود جي وحدت صاف نظر اچي ٿي. آءٌ ان جي جواب ۾ چوندس، شيخ سعدي پنهنجي ديوان ۾ چئي ٿو.

نظر آوردم بردم، ڪ وجود بتو ماند
همہ اسمند، و تو جسمي، همہ جسمند تو جاني

معنيٰ: جڏهن نگاهہ ڪٽي ڏٺم تہ معلوم ٿيو تہ فقط وجود تنهنجو ئي آهي. ٻيا سڀ نالا آهن. تون جسم آهين. يا وري ٻيا سڀ جسم آهن تون جان آهين. شيخ فريد الدين عطار "منطق الطير" ۾ وري هيئن چيو آهي:

جملہ يک ذاتست و اما متصف
جملہ يک حرف، و عبارت مختلف

معنيٰ: سيئي شيون هڪ ذات آهن، پر صفتن سان گڏ آهن. ان طرح مڙوئي هڪ حرف آهي، عبارت جدا جدا آهي. شيخ جامي "سلسلة الذهب" ۾ چيو آهي:

در زمان و زمين و ڪون و مڪان
همہ او بين چہ آشڪار و چہ نهان

معنيٰ: زمين ۽ زمان ۾، ڪون ۽ مڪان ۾، سڀ اهو ئي نظر اچي، خواه ظاهر خواهہ باطن.

مولانا روميءَ پنهنجي مثنويءَ ۾ شيخ ابنِ عربيءَ کان نقل ڪندي وري هينئن چيو آهي:

گفت المعنيٰ "هو الله" شيخ دين {44}

بحر معنيٰ هاست رب العالمين

معنيٰ: "هو الله" جي معنيٰ شيخ (ابنِ عربي واهه جي) ڪئي آهي، ("هو" جي ضمير جو مطلب "دين" ورتو اٿس ۽) چيو اٿس: ان جي معنيٰ "دين، الله ئي آهي" ۽ جهانن جو پالڻهار معنائن جو سمنڊ آهي.

وڌيڪ اهو به چيو اٿس:

ماعدم هائيم هستي ها نما

تو وجود مطلقي فاني نما

معنيٰ: اسين عدم يا ڪين آهيون پر هستيءَ جي ڏيکاري پيا ڏيون ٿا. تون وجود مطلق آهين، پر فاني يا ڪين ٿو ڏسڻ ۾ اچين.

ايان ائين به فرمائي ٿو:

او مثال جان ماچون دست وها

بسط و قبض دست از جان شد روا

معنيٰ: هو (الله جي ذات) ساهه وانگر آهي ۽ اسين هٿن پيرن وانگر. هٿن جو ڪلڻ ۽ بند ٿيڻ ساهه جي ڪري ئي آهي.

اهڙيءَ طرح ٻيا به ڪيترائي بيت چيا اٿس، جن جو مطلب آهي ته سڀ ڪنهن جسم ۾ ذات به آهي ته صفات به آهي، جن مان ڪي ڏسي سگهجن ٿا ته ڪي نٿا ڏسي سگهجن ۽ ان ۾ جنت (ذات) ۽ دوزخ (جسم) اچي وڃن ٿا. مطلب ته ڪنهن به شيءَ ۾ ذاتي ۽ اصلي طرح يعني مطلقا ڪا خرابي ڪونهي. اهو ائين آهي جيئن نانگ جو زهر موت به آهي ته زندگي به آهي ۽ پڻ هر ذرو جيئرو ۽ جاڻ وارو (يعني ڪلي ۽ مطلق وارو) آهي. عبدالغفور لاري شرح اللمعات جي حواشيءَ ۾ چوي ٿو: جنهن پنهنجو پاڻ سڃاتو ته ان ڄڻ پنهنجي رب کي سڃاتو. ڇاڪاڻ ته هو پاڻ ان (رب) جي حقيقت آهي. امام غزاليؒ پڻ احياءُ العلوم ۾ چوي ٿو ته جيڪا شيءِ حقيقي طور وجود رکي ٿي اها فقط الله جي ذات آهي ۽ باقي سڀ ان جو ظل يا پاڇو آهي، ڇاڪاڻ ته اهو سندس فعل

آهي. پر فعل پنهنجي ذات ۾ معدوم آهي ۽ ان جو اصل ۾ کو وجود ڪونهي. تنهنڪري اهو فعل ذاتي طرح معدوم آهي، ۽ غيرڪان سواءِ کو وجود نڻو رکي. هتي تون چئي سگهين ٿو ته فقيه حضرات وحدت الوجود جي ڳالهه چونه ٿا ڪن، جنهن ڪري هن مسئلي ۾ اختلاف ٿو ٿي پوي، ڇا اهو اختلاف لفظي آهي يا حقيقي؟ ان جو جواب هي آهي ته اهو اختلاف لفظي آهي جيڪو تحقيق کان پوءِ ختم ٿي وڃي ٿو. جيئن مجدد الف ثانيؒ پنهنجي رسالن ۽ مڪاتيب ۾ ان ڳالهه جي تحقيق ڪئي آهي. الله جل شانه اسان کي انهن مان فائدو پهچائي. وري جيڪڏهن تون پڇين ته انهن جي وچ ۾ آخر اهو تنازعو ڪيئن ٿو نبيري سگهين؟ ته ان جو جواب هي آهي ته ان جي سمجهاڻي تمام ڏکي آهي، جنهن جي هتي گنجائش ناهي. پر هتي ايترو واضح ڪجي ٿو ته مطوّل جو مصنف "فن البيان" ۾ اها صراحت هيئن پيش ڪري ٿو. چوي ٿو ته تون جڏهن چوين ٿو ته مان "گل ڏٺو" ته عرف عام ۾ اها ڳالهه صحيح چئبي. جڏهن ته حقيقت ۾ تون گلن جو فقط رنگي ڏسين ٿو، ان جو جسم نڻو ڏسي سگهين. شيخ عبدالحق محدث دهلوي صراط جي شرح ۾ جمعي جي فضائل جي بيان ۾ چوي ٿو ته (انسان جو) جسم معقول وارن وٽ غيرمرئي يعني نظر نه ايندڙ شيءِ آهي. پر عرفِ عام ۾ ۽ شرع جي لحاظ سان (بدن ڏسي) اهو چوڻ صحيح آهي ته مان جسم کي ڏٺو. انهيءَ لحاظ سان مومنن جو پنهنجي رب کي جنت ۾ ڏسڻ به عرفِ عام توڙي شرع طور صحيح آهي، ۽ اهي ٻيو ڪجهه نه ڏسندا پر اهو الله جي نور جو جلال هوندو.

مجدد الف ثانيؒ جي راءِ آهي ته هي سمورو عالم اعراض جو مجموعو آهي. اهو سندس مذهب ۽ ڪائنس علاوه وجودين (وحده الوجودي صوفين) جو به اهوئي مذهب آهي. معتزلن مان وري نَظّام ۽ شيخ ماتريديءَ جو پڻ ان طرف لاڙو آهي. اهڙي پڌرائي "تبصره" ۾ ملي ٿي. پر وجودي حضرات چون ٿا ته عالم ذات سان قائم آهي. پر مجدد عليه الرحمه عالم جي (خارج ۾ موجود) صفات سان قائم هجڻ جو قائل آهي. نَظام صفات کي عين قرار ڏئي ٿو. حضرت مجدد عليه الرحمه جو چوڻ آهي ته اها ڳالهه عارف ڪامل کان سواءِ ٻين ۽ ٻين سمورين شين بابت آهي. ان تي سيني جو اتفاق آهي ته عارف ڪامل "عرض" ناهي. ان صورت ۾ جڏهن توکي اها خبر پئي ته پوءِ اتان توکي اهو معلوم ٿي ويو ته محسوسات (ڏهن حواسن ۾ ايندڙ) غير الله آهن. اها راءِ

اهل ظاهر توڙي اهلِ باطن ۾ وجودي توڙي شهودي سيني حضرات جي آهي. پر محسوسات الله جي ذات کان پر ي ناهن، ڇاڪاڻ ته هو ان سان ئي قائم آهن، جيئن ان تي ٻنهي ڏرين جو اتفاق آهي، اها ڳالهه "تبصره" ۾ آيل آهي:

ان ريت اهلِ ظاهر پڻ مڃن ٿا ته هر شيءِ هن سان قائم آهي ۽ وجودي حضرات جي انهيءَ قول جو پڻ اهوئي مطلب آهي، جڏهن هو چون ٿا ته "همه اوست" يعني سڀ هو پاڻ آهي. يعني سڀ کجهه سندس اثر سبب آهي ۽ سڀ ان جو پاڇو آهي يا سڀ ان جو فعل آهي يا هن جي ڪري قائم آهي. مطلب ته سمورين شين جي ڏانهس نسبت ظهور جي اعتبار کان آهي وجود جي اعتبار کان نه آهي. يعني سڀ ان جو ظهور آهي ۽ غير جو ظهور ڪونهي. انهيءَ ڪري هي سمورو عالم سندس مظهر آهي، جنهن تي ٻنهي ڏرين جو اتفاق آهي ۽ ان ۾ ڪو تڪرار ڪونهي. پر پوءِ انهن مان ڪي چون ٿا ته مظهر خود ظاهر جو عين آهي، جيئن اڪثر مشائخ چون ٿا. پر وري انهن مان ڪي چون ٿا ته مظهر سندس غير آهي ۽ اها راءِ مجدد الف ثانيؒ جي آهي. بهرحال حق سچ اهو آهي ته ٻئي ڳالهيون شريعت توڙي حقيقت جي نظر سان صحيح ۽ برصواب آهن. پر جيئن ته مجدد عليه الرحمه نبوت جو وارث هو، جيڪا شريعت جي پاسي کي ترجيح ڏئي ٿي، جنهن ڪري پاڻ "غيريت" کي سرسي ڏني اٿس. ڇاڪاڻ ته شريعت غير ۽ غيريت تي مبني آهي. ورنه مولانا روميءَ چيو آهي:

چون ڪه بي رنگي اسير رنگ شد
موسيٰ و فرعون اندر جنگ شد
چون به بيرنگي رسي کان داشتي
موسيٰ و فرعون اندر آشتي

(جڏهن بي رنگي رنگ جي قيد ۾ اچي وئي ته موسيٰ ۽ فرعون ۾ جنگ ٿي وئي. پر جڏهن تون ان بي رنگيءَ کي رسندين جيڪا تو وٽ اصل ۾ هئي ته موسيٰ ۽ فرعون پاڻ ۾ صلح ۾ آهن).

يعني: حقيقت ۾ (مبداءَ توڙي معاد ۾) ڪثرت آهي ئي ڪانه، ان ڪري (حقيقت جي ڏاڪن تي چڙهڻ کان پوءِ) حاڪم ۽ محڪوم عليه جو تصور نٿو رهي سگهي.

[٤٥] ڪٿي نظر نقل جو، ڪٿي ٽين ڪلام
ڪٿي فوج فڪر جي، ڪٿي ماڻ مقام
ڪٿي مس چون مام، ڪٿي ڪچڻ پڏرو

نٿري ترجمو: اهي عارف (حالتن جي تقاضا موجب) ڪڏهن پنهنجي نظر فقط نقلي علوم (تفسير، حديث، فقہ وغيره) تائين محدود رکن ٿا تہ ڪڏهن وري هو علمِ ڪلام جو سهارو وٺن ٿا، ڪڏهن فڪر ۾ غرق آهن تہ ڪڏهن وري ماڻ جي مقام ۾ هليا ٿا وڃن. ڪنهن مرحلي تي هو مشڪل سان ڪا راز جي ڳالهہ ڪن ٿا تہ ڪڏهن وري بالڪل پڏرو سيڻ ڪجهہ ڇئي ڏين ٿا.

هيءُ ذڪر انهيءَ عارف داناءُ جو آهي تہ جڏهن هو گفتگو ڪري ٿو تہ انهيءَ فن جي مناسب نموني اختيار ڪري ٿو ۽ ٻي ڪا بہ اجائي ڳالهہ ان سان نٿو وڇڙائي، بلڪ اهڙي صاف انداز سان ڳالهائي ٿو. انهيءَ فرق سبب عارفن ۾ فرق ٽين ٿا، اهو فرق آهي، صاف عبارتون ۽ ليک آٽڻ جي ۾ ڪا واڌو ڳالهہ وڌائي ۽ اجائي ڏيکهہ نہ هجي. اهوئي سبب آهي جو جڏهن اهڙو عارف پنهنجي زبان سان (الله كان سنئون سڏو) نقلي واردات بيان ڪري ٿو تہ پاڻ کي انهيءَ ڏنل ٻڌل تائين محدود رکي ٿو جنهن جو اثر هن پاڻ محسوس ڪيو آهي. پر جڏهن هو عقليات بابت پنهنجي زبان چوري ٿو تہ منطق جي قاعدن تي ٻڌل سوچ ۽ فڪر کي ڪم آڻي ٿو ۽ ٻي ڏرکي جواب ڏيڻ واسطي اهي دليل ڪم آڻي ٿو، جن تي سندس مخالف جو اعتقاد هوندو آهي، پاڻ پلي انهن تي اعتقاد نہ رکندو هجي. جڏهن هو حقيقت بابت زبان کولي ٿو تہ هميشہ حق سان گڏ هلي ٿو، جتي بہ ڪيس حق وٺي وڃي. انهيءَ هنڌ هو ڪنهن خاص مذهب جو خيال نٿو رکي ۽ نہ وري ان ڏس ۾ ڪنهن دوست يا پاڙيسريءَ کي خيال ۾ آڻي ٿو. **"فمن شاء فليؤمن و من شاء فليكفر** (١٨: ٢٩) معنيٰ: "جنهن کي وٺي تہ ايمان آڻي ۽ جنهن کي وٺي انڪار ڪري". اتي هن جي زبان سچ ۽ انصاف جي زبان ٿي پوي ٿي جيڪا هر وقت حق ڏانهن مائل رهي ٿي جتي بہ اهو هجي. پر جڏهن اهلِ انوار (اشراقين) جي زبان ۾ ڳالهائي ٿو

ته اهي اصطلاح ڪر آڻي ٿو جيڪي الاهي اسرارن جا ڄاڻندڙ انهن رازن کي بيان ڪرڻ وقت ڪندا آهن جنهن جو خاص علم سندن اندر ۾ هوندو آهي. اهو علم ان ڪري حڪمتِ الاهي جي پيرويءَ ۾ سندن دلين ۾ لڪل هوندو آهي، ڇاڪاڻ ته الله تعاليٰ اهو علم پنهنجن کن خاص ٻانهن تي ظاهر ڪندو آهي پر عام ماڻهن کان ان کي اوٽ ۾ رکندو آهي.

انهيءَ ڪري عارفن لاءِ لازم ٿيو پوي ته اهي ان علم کي اهڙن انسانن ۾ پکيڙن جيڪي الاهي قربت جا لائق آهن ۽ ٻين کان ان کي لڪائين. ان ريت هو اهو علم اهڙن اصطلاحن ۽ لفظن سان کين پهچائيندا آهن جيڪي منجهن هلندڙ آهن، ۽ هو متن اها ڳالهه روشن ڪندا آهن ته اهو علم انهن کي ئي سونهي ٿو جيڪي دلئون پاڪ، ڏاها ۽ ٻلارا انسان آهن، جن کي هو (الله جي تقرب واري) رستي جي مڑني منزلن کان واقف ۽ انهن طالبن ۾ رب العالمين طرف حج اڪبر جي منادي ڪندا آهن. اهڙي مرحلي تي جنهن جي روح ۾ پنهنجي اصلي وطن جو اشتياق پيدا ٿئي ٿو ۽ اهو سڏڻ واري (عارف) جي سڏ تي جيءُ چوي ٿو ته هو اهڙن هدايت يافته سالڪن مان ٿي پوي ٿو جن جا ڪيترائي درجا ۽ قسم آهن ۽ انهن مان ٿي پوي ٿو جيڪي پيرين پنڌ هلي توڙي سوارين تي چڙهي واصل بنجي چڪا آهن. انهيءَ وصول واري حالت ۾ بہ سندن ڪيئي ٽولا آهن. ليڪن جيڪو حال سان مشغول ٿي ٿو پوي ته هو مات ۾ بالڪل پت وانگر بنجي پوي ٿو، جڏ گونگو آهي ۽ اهو سڀ نتيجو وقت ۽ حال جي ان عارف جي اطاعت جو آهي سندن اهڙي هلت تي سواءِ انهن ماڻهن جي جيڪي اڳيئي گمراهه ۽ چٽ آهن، ٻيو ڪوبہ اعتراض ڪونہ ٿو ڪري. الله جي پناهه اهڙن اياڻن کان! اهلِ ظاهر وارن ويسلن (غافل) جي ڪهڙي ڳالهه ڪجي، خود انهن مان کي جيڪي تصوف ۽ عرفان سان نسبت رکندڙ چئجن ٿا، اهي چون ٿا ته مسلمانن جي صراط مستقيم ۾ هي ڪڏا ڪوها ۽ هلاڪتون چو ٿيون رکيون وڃن؟

اهو اشارو هوندو آهي شيخ ابنِ عربي جي ڪتابن ڏانهن جتي شيخ پنهنجي حال بابت ٻڌايو آهي ۽ پنهنجي مقام بابت ڄاڻ ڏني آهي. پر ويچاري (اعتراض ڪرڻ واري) کي اها خبر ئي ناهي ته هر علم لاءِ ان جا پنهنجا ماڻهو هوندا آهن. جيئن الله تعاليٰ باهه جي تخليق کي هن ڪري نہ روڪيو آهي جو انهيءَ سان نيڪ انسانن جا

کپڑا پڻ سڑي سگھن ٿا. ساڳيءَ طرح الله سبحانہ و تعاليٰ درياءَ ۽ سمنڊ پيدا ڪرڻ کي به هن ڪري نہ روکي ڇڏيو آهي جو منجهس ننڍا توڑي وڏا ٻڏي سگھن ٿا. بلڪ الله تعاليٰ قرآن نازل ڪيو ۽ ان ۾ به متشابهات ۽ محڪمات رکي ڇڏيا آهن، جڏهن ته ڪن متشابهات سان ڪي گمراهہ به ٿيا آهن پر قرآن ۾ متشابهات کي انهن لاءِ لاڻو اٿس جيڪي ان جا اهل آهن باقي ٻين کان انهن کي لکائي ڇڏيو اٿس، ڇاڪاڻ ته اهڙن ۾ کا ڇگھائي يا ڀلائي کانہ ڏنائين تنهن ڪري انهن کي اهي نہ ٻڌرايائين. ڪي وري چون ٿا ته اهڙي ڪلام مان ڪوبہ فائدو نڪو وٺي سگھي، حالانڪہ هو ڏسي ٿو ۽ هن کي خبر آهي ته اهڙو چوندڙ جنهن جو بنياد مضبوط ناهي، ان جون ڳالهيون منڊ کان ڪا حيثيت ئي نہ ٿيون رکن، جڏهن ته اهڙي آخري حد تي پهچندڙ جي ڳالهہ کي سمجهڻ لاءِ اهو شرط آهي. انهيءَ ڪري سڀئي عارف بصيرت ۽ تحقيق کان سواءِ کا ڳالهہ نڪا ڪن. انهن مان ڪن کي خواب جي حالت ۾ واضح حڪم ملن ٿا ته ڪن کي وري ڪئين قسمن جي ڪشف ۽ الهام وسيلي خبر ملي ٿي ڪن لاءِ وري اها ڳالهہ ثابت ٿي چڪي آهي ته هو انهن منجهان آهن، جن کان الله تعاليٰ اهو ميثاق وارو عهد ورتو آهي ته ڪين جيڪو علم مليو آهي اهو سندس ٻانهن کي سيکاريندا جيئن اهي بندا الله جو قرب ماڻي سگھن. ڪن تي وري اها ڳالهہ اوائکي ٿي آهي ته اها شيءِ نيڪي ۽ تقويٰ بابت هڪ ٻئي سان تعاون، هڪ ٻئي کي حق جي نصيحت ڪرڻ ۽ نادانن جي رنجائيندڙ ڳالهين تي صبر جو سڀ کان وڏو ذريعو آهي. ان جا ٻيا به ڪئين عمدا ڪارڻ ۽ اعليٰ مقصد آهن.

بهرحال هر قسم جو نفعو رسائڻ الله تعاليٰ جي هٿ وس آهي هو جنهن کي گهري نفعو ڏئي ٿو ۽ جنهن کي گهري ان کان پري ڪري ٿو ڇڏي. ان ڪري الله تعاليٰ فرمايو آهي ته ڇئي ڇڏ ته مون کي ڪنهن جو وڪيل يا ذميوار نہ بنايو ويو آهي ۽ اهو حڪم گهٽي پاڳي عوام بابت آهي. خواص (خاص ماڻهن) بابت ناهي. خاص (خليلن) بابت حڪم هي آهي ته الله تعاليٰ انهن کي اها نصيحت ٻڌرائي ٿو ۽ انهيءَ رستي تي اڳتي وڌڻ ۾ سندن مدد ڪري ٿو ۽ مٿن هر ڳالهہ کولي ٿو. تنهن ڪري سالڪن منجهان اڪثر اهو اعتقاد رکي ويهن ٿا ته سندن عروج جي آخري ڇيڙو پهرين آسمان تائين يا ان کان پوءِ

ڪرسيءَ جي مقام تائين آهي يا ان کان پوءِ (وڏ ۾ وڏ) ڪن ٻين مقامات تائين. سي اهو خيال ڪري ويهن ٿا تہ ان کان اڳتي ڪو مقام نڪو بچي جنهن جي ذوق (پسڻ) جو هو مزو وٺن، تڏهن سندن همت ۽ جواب ڏئي وڃي ٿي.

اهڙيءَ صورت ۾ عارف ڪامل لاءِ لازم آهي تہ هو انهيءَ روحاني سفر جي منزلن جي چٽائي ڪري ۽ انساني لطيفن جي معراج جي آخر تائين پهچي ڏيکاري يعني "سير الي الله" ڪي توڙ رسائي.

مطلب تہ جڏهن ٻانهي کي انهيءَ ريت ان عالم جي اسرارن ۾ نيو وڃي ۽ ڪيس ملأ الاعليٰ جي قرب وارن مڙني خزانن مان هڙ حاصل ٿئي ٿو، تڏهن هو هڪ مڪمل ٻانهو بنجي پوي ٿو. جيڪو هر لحاظ کان مطمئن آهي، فرمانبردار آهي ۽ پاڻ کي فقط الله واسطي يڪسو سمجهي ٿو. الله کيس پنهنجي لاءِ چونڊي وٺي ٿو ۽ کيس نهايت اهڙو شرف وارو ڪري ڇڏي ٿو. جو پوءِ جڏهن هو نماز پڙهي ٿو تہ هي سمورو جهان ان سان گڏجي نماز پڙهي ٿو ۽ جڏهن هو خيال ڪري ٿو يا گهري ٿو تہ عالمِ ارواح جي حقيقتن کي ڏسي ۽ ان جو مڪاشفو ڪري تہ پنهنجي وجود ۾ عالمِ ارواح جي روحاني بلنديءَ کي چمڪاٽ ڪندي ڏسي ٿو. جيڪو سندس روح جي حقيقت وانگر هجي ٿو. کيس محسوس ٿئي ٿو تہ وجوب جون چاهيون وٽس آهن ۽ پنهنجي ذات جي آئيني ۾ هو شهود حاصل ڪري ٿو. بهرحال هي سڀ ڪجهہ "سير الي الله" جو نتيجو آهي جنهن کي روحاني معراج جو نالو پڻ ڏنو ويو آهي ۽ ان جو مول متو هي آهي تہ سندس روح سموري ظاهري توڙي باطني وجود جو هڪ آئينو بنجي پوي ٿو. ڇوتہ اصل ۾ هن کي ملأ الاعليٰ وٽان هر قسم جا وڏا مرتبا مليل هوندا آهن ۽ تڏهن هو ڏرتي تي خليفي يا نائب جي رتبي تي فائز ٿي پوندو آهي. ان کان پوءِ اهو سير آهي جنهن کي "سير في الله" (الله جي اسماءِ ۽ صفات وارو سير) چئجي ٿو، جنهن جي ڪڏهن ب ڪا انتها نٿي ٿئي، ڇوتہ تجليءَ جا مرتبا اڻ کٽ آهن. اتي عارف جي مٿان لازم ٿيو پوي تہ ٻين سالڪن کي هن رستي جي منزلن ۽ مقامات کان واقف ڪري. اهو هن ڪري تہ جيئن سالڪ شروع ۾ يا ڪٿي واٽ تي ٽڪجي بيهي نہ رهي يا اڌ ۾ ڇڏي هليو نہ وڃي.

هيءَ ڳالهہ "حقيقت" جي باب ۾ ثابت ٿي چڪي آهي تہ شوق مان اڏامڻ وارو

شخص (سنت جو عالم) پنهنجي معرفت جي آخري حد تائين اڏامندو رهي ٿو. تانجو سندس همت جو پکي ٽڪجي ڪري ٿو پوي ۽ اهڙن سنت وارن (عالمن) کي پيش ايندڙ ڪيفيتون ختم ٿي ٿيون وڃن. اهوئي سبب آهي جو جيڪڏهن هو (پنهنجي) ذات بابت ڄاڻي وٺن ها تہ اها (علم واري) صفت ترڪ ڪري ڇڏن ها!

[٤٦] جيڪي پسج پاڻ، جيڪي وسهه پسئين
انهان پري کاڻ، عالم کَهن ڪفر جي

نثري ترجمو: توکي کپي تہ جيڪي ڪجهه پاڻ ڏسي سگهين ٿو اهو ڏس يا جيڪي ٻين ڏٺو آهي، ان تي يقين ڪر. انهن ٻنهي کان جيڪي پري آهن، انهن بابت عالم سڳورا ڪفر جي راءِ رکن ٿا.

هتي اشارو آهي اهڙي مومن ڏانهن جنهن کي عقل (اجتهاد) مان بهرو مليل آهي جنهن جي اثر هيٺ پاڻيهي شين جي چگاڻي ۽ برائي ۾ نکيڑ ڪري ٿو ۽ اهو علم آهي، يا وري نبين ۽ عالمن جي تصديق هيٺ ائين ڪري ٿو. جنهن کي ايمان ڪوٺجي ٿو. جيئن الله تعاليٰ جو ارشاد آهي: **"يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين اوتوا العلم درجات"** (٥٨:١١). معنيٰ: "الله تعاليٰ توهان مان انهن جا درجا بلند ڪري ٿو جن ايمان آندو ۽ جن کي علم سان نوازيو ويو". انهيءَ ڪري جيڪو انهن ٻنهي درجن (پنهنجي عقل يا نبين جي تصديق) کان وانجهيل آهي اهو عارفن ۽ عالمن جي اتفاق موجب ڪافر آهي. ڇوتہ شرع جي لحاظ کان ڪافر اهو آهي جيڪو ٻوڙو، گونگو ۽ انڌو آهي ۽ جيڪو شين بابت سندن حال جي لحاظ کان احڪام نٿو ڄاڻي ۽ نہ وري عالمن ۽ نبين جي ٻڌايل ڄاڻ تي ڀروسو ٿو ڪري، اهو انهيءَ تعريف هيٺ اچي ٿو. اهو ان ڪري بہ تہ جيڪڏهن سندس عقل ٻڌندڙ ۽ ڏسندڙ وائسندڙ هجي ها تہ جيڪي ڪيس ڏسڻ ۽ ٻڌڻ گهربو هو سو ڏسي ۽ ٻڌي سگهي ها. ڄاڻاڻ تہ عقل کي بہ تہ پنج حواس آهن (ٻڌڻ، ڏسڻ، سنگهڻ، چکڻ، دل ۾ محسوس ڪرڻ) فقيهن جي هن قول جي اهائي رمز آهي جو چيو اٿن تہ ايمان جو شرط هي آهي تہ ماڻهو (پنهنجي عقل ۽ قلب سان) حرام کي حرام طور ۽ حلال کي حلال طور سڃاڻي ۽ سمجهي. هن مان توکي خبر پئي تہ مقلد

بہ مومن ليکجي ٿو، جيتوڻيڪ ضعيف ايمان وارو آهي.

انهيءَ ڪري سندس ايمان بابت اختلاف آهي، پر اڪثر (عالم) سندس گناهگار هوندي ان کي صحيح سمجهن ٿا، توکي کپي تہ پنهنجي دماغ کي صاف پاڪ رک ۽ ان کي پيل پردن کان آجو ڪر ۽ اهو قول ہڏ تہ هر شيءِ پنهنجي "حال" واري زبان سان چوي ٿي تہ منهنجي متعلق (شريعت جو) حڪم هي آهي. انهن مان ڪا چوي ٿي تہ آءٌ حرام آهيان، ڪا چوي ٿي تہ آءٌ حلال آهيان ۽ ڪا وري چوي ٿي تہ آءٌ مڪروه آهيان. "حال" مان منهنجو مطلب حڪم سان ٺهڪندڙ وصف آهي. جيئن حرام شيءِ کي نقصان ڏيندڙ ۽ حلال شيءِ کي نفعو ڏيندڙ چوڻ. وري هر ڪا شيءِ چوي ٿي تہ منهنجو وجود انهيءَ ذات قديم سان سلهاڙيل ۽ ان جي ڪري ئي آهي جيڪا واجب الوجود آهي ۽ ان کي "حالي ميثاق" چئجي ٿو. غزاليؒ احياءُ علوم الدين ۾ چوي ٿو تہ جنهن شخص کي پنهنجي اندر ۾ اها ڪيفيت محسوس ٿئي (ان جو ادراڪ ٿئيس) تہ ايمان وارو آهي ۽ جنهن کي اندر ۾ اها ڪيفيت نصيب نہ ٿي تہ اهو ڪافر آهي. بهرحال انهيءَ ادراڪ نہ ڪرڻ تي انسان جو پچاڻو يعني محاسبو ڪيو ويندو. چوتہ ڪيس ان ادراڪ جو اوزار ڏنو ويو آهي ۽ اهو آهي عقل، جنهن سان ڪيس ہين ساهہ وارن جي مقابلي ۾ نوازيو ويو آهي. ہيا ساهہ وارا شاهدي ڏين ٿا پر انهن کي پنهنجي شاهدي ڏيڻ جو انسان وانگر ادراڪ ناهي. انهيءَ شاهديءَ ڏانهن حضرت موسيٰ عليہ السلام هينئن چئي اشارو ڪيو: **"قال ربنا الذی اعطیٰ کل شیء خلقه"** (٢٠:٥٠). معنيٰ: "اسان جو رب اهو آهي جنهن هر شيءِ کي خلقت عطا ڪئي". هتي "خلقت" مان مراد (ہين کان نرالي ۽ ڌار) "مخصوص صورت" آهي. ڇاڪاڻ تہ مخصوص وجود، مطلق وجود تي شاهد آهي. اهو هن ڪري جو "خصوصيت" هڪ اهڙي وصف آهي جو ضروري آهي تہ ان جي ڪا خلقيندڙ ذات هجي. هتي تون چئي سگهين ٿو تہ اسان کي ڪافر، مومن ۽ عالم هڻڻ جي اصل معنيٰ بابت خبر پئجي وئي ۽ هي بہ تہ ماڻهن ۾ سڀ کان وڌيڪ مضبوط ايمان ۽ وڏي علم وارا اهي آهن جيڪي عقل ۾ سڀ کان سرس آهن، تنهن ڪري تون اسان کي عقل جي معنيٰ ۽ ان جي قسمن متعلق ٻڌاءِ! ان جي جواب ۾ آءٌ چوندس تہ طبعي روشني يا فطري شيءِ يعني سياويڪ آهي جيڪو انسان جي جوهر يعني سندس روح ۾ آهي ۽ وري روح ڇا آهي؟ اهو وجود مطلق جو ہيو نالو آهي. اهو هينئن تہ جڏهن

انسان جي "وجودِ مطلق" (اصلي وجود) کي بالڪل صحيح سنوت ۾ ڪيو ويو. منجهس لطافت پيدا ڪئي وئي ۽ اعتدال جي وصف سان سينگاري ڪيس ٻي سڀ مخلوقات جي مقابلي ۾ ڪامل ۽ مڪمل ڪيو ويو. تڏهن مٿس الاهي روح جي عڪس اولڙي جو چمڪاٽ ٿيو. اهو الاهي روح نہ هن عالم ۾ داخل آهي ۽ نہ ان کان ٻاهر آهي. انهيءَ (الاهي روح) هن ڪائنات کي پنهنجي نور سان روشن ڪيو ۽ پوءِ هر مظهر (شيءِ) ۾ ان جي صفائي ستڙائي ۽ اعتدال آهر نروار ٿيو. اهو پنهنجي ذات ۾ واحد ۽ يڪتا (وجود مطلق) آهي پر (خلقت ۾) آثار ۽ صفات جي لحاظ سان ڪثرت جو ڏيک ڏئي ٿو. انهيءَ (وجودِ مطلق) کي صوفين "عقلِ ڪل"، "روح ڪلي"، "قلم اعليٰ"، "حقيقت محمديہ" "جبرائيلي حضور"، "تعين اول" ۽ "انبياءَ ۽ اولياءَ" لاءِ خاص ٿيل روح جو نالو ڏنو آهي. اهو ائين آهي جيئن سج جي روشني شيشي تي پوڻ وقت سج جي مشابهہ معلوم ٿيندي آهي، ڇاڪاڻ تہ شيشو پوري طرح صاف شفاف ۽ چمڪندڙ هوندو آهي. ساڳيءَ طرح انساني عقل پڻ روح ڪلي جو اهڙو عڪس اولڙو آهي جنهن جو دارومدار انساني جوهر جي پوري لطافت تي آهي. انهيءَ ڪري آيو آهي تہ **"خلق الله آدم علىٰ صورته"** معنيٰ: "الله تعاليٰ آدم کي پنهنجي (يا سندس) صورت تي پيدا ڪيو". آدم حقيقت ۾ عڪس اولڙو آهي. صوفين جي انهيءَ قول جو اهوئي مطلب آهي جڏهن هو چون ٿا تہ مخلوق جا عقل جزئي آهي ۽ روح ڪلي صرف ڪل آهي. يعني اهو (عقل جزئي) اهڙي شيءَ (وجودِ مطلق) کان وجود ۾ آيو آهي، جيڪو عقل ڪلي سان مشابهت رکي ٿو. جيڪو ان وقت انساني جوهر ۾ ڏسجي ٿو جڏهن هو صاف شفاف هئڻ واري ڪيفيت ماڻي ٿو. اهو ئي سبب آهي جو اهو (جزئي عقل) ان ڪلي عقل کان ائين جدا ٿيو آهي جيئن ڪنهن شيءِ جو ڪو حصو ان کان الڳ ٿيندو آهي. بهرحال انساني عقل ائين حادث آهي جيئن سندس بدن. اهو قديم جو نہ عين آهي. نڪي ان جو جز آهي. پر اهو قديم سان مشابهت رکي ٿو. جڏهن اهو صفائي ۾ ڪماليت تي پهتل هجي، چوتہ اهو ان جي صورت تي ٺهيل آهي. تنهن ڪري جنهن ان کي سڃاڻي ورتو. تہ ان جڻ پنهنجي رب کي سڃاڻي ورتو. يعني **من عرف نفسه فقد عرف ربه.** پر اهو عڪس پڻ نہ بدن ۾ اندر آهي، ۽ نہ ان کان ٻاهر. نہ ڳنڍيل آهي نہ الڳ. جيئن اصل (روح الاهي) جي عالم سان نسبت آهي. علم يا معرفت انهيءَ

طبعي نور جي صفت ۽ فعل آهي. وري انهيءَ طبعي نور جو ڪم انهيءَ قوت (بصر) وانگر آهي جيڪا اک جي جوهر ۾ ٿئي ٿي. اهو علم يا معرفت اکين سان ڏسڻ وانگر آهي جنهن ۾ ويجهي ۽ پري جو سوال ناهي.

هتي سڀ دليل سڄ جي روشني وانگر آهن. جيئن سڀ ڪجهه نظر اچي ۽ "عقل" جو لفظ (نالو) هن طبعي نور لاءِ حقيقت طور آهي، ۽ بين لاءِ مجازي طور ڪتب آڻجي ٿو. اهوئي سبب آهي جو عقل جو لفظ ضروري علم ۽ تجربي سان ماڻيل علم لاءِ به ڪتب آڻجي ٿو ۽ علم تي عمل ڪرڻ لاءِ پڻ ڳالهائجي ٿو. انهيءَ ڪري جيڪو (عملي زندگي جي) تجربن مان نٿو گذري ۽ عملي طور ڪم نٿو ڪري ڏيکاري، بلڪ ناتجربيڪار رهي ٿو يا جيڪي ڄاڻي ٿو، ان تي عمل نٿو ڪري تہ ان لاءِ چوندا آهن تہ ڪيس عقل آهي ئي ڪونہ.

هتان توکي معلوم ٿيو تہ عقل اها طبعي روشني آهي، جيڪا سيني علومن جو بڻ بڻياد آهي. بلڪ اهو سيني علمن جي پاڙ آهي، ڇاڪاڻ تہ اهو علمن جو سرچشمو ۽ عملن جو بنياد آهي، جو ان جو واسطو حڪمت سان آهي. انسانن ۾ هن طبعي روشني جي ڏس ۾ گهٽو ئي وڏو فرق ۽ نندِ وڏائي آهي. ڪي تہ سمنڊ وانگر آهن تہ ڪي وري حقير نندڙين ڪوِلين وانگر. پر چوڻ ڇڙهيل نقصان ڪافرن کي ٿيٽو آهي، جيڪي نہ پنهنجو پاڻ ٿا سڃاڻن نہ وري نيبن ۽ عالمن جي تصديق ٿا ڪن ۽ نهايت مٿانهان درجا نبين جا آهن. ڪي ماڻهو ان طبعي روشنيءَ جو انڪار ٿا ڪن ۽ چون ٿا تہ الله تعاليٰ جي هلندڙ طريقي مطابق انسان کي علم سان نوازيو ويو آهي، گڏهه کي نہ پر اها ڳالهہ رد ڪرڻ جوڳي آهي. ڇوتہ جيڪڏهن اهو اثر انهيءَ طبعي روشنيءَ کان سواءِ ممڪن هجي ها جيڪا خود هڪ مناسب وجود (انسان) لاءِ بنياد آهي، تہ پوءِ زندگي نہ هئڻ ۾ گڏهہ (حيوان) ۽ جمادات برابر هجن ها. ڇاڪاڻ تہ گڏهہ ۾ طبعي روشنيءَ کان سواءِ (فقط) حرڪت بہ تہ حسبِ عادت (فطرت) الله تعاليٰ پيدا ڪئي آهي، ۽ صحيح ڳالهہ اها آهي تہ (عقل واري قوت جو) اثر بہ علم ۽ مناسب فعل يا عمل ۽ حرڪت وانگر آهن. جيڪو طبعي نورکان سواءِ وجود ۾ نٿو اچي ۽ اهوئي مبداءَ يا ابتدا آهي انهيءَ اثر جي جيڪو زندگي ۽ عقل لاءِ گهربل آهي.

مٿي ڄاڻايل طبعي روشني جو بنياد ۽ "علمِ ضروري" طبعي ۽ فطري شيءِ آهي.

اهو ايتروئي پلئه پوي ٿو جيترو ڏيڻ وارو ڏئي ٿو ۽ اهو انسان جي وجودي جوهر جي ڪماليت آهر ملي ٿو. وري جوهر جو ڪمال هي آهي ته (ماڻهوءَ جا) عضوا پورا ۽ انهن جي جوڙجڪ ۽ بناوت پوري نموني ٽيل هجي. چاڪاڻ ته عام طور ظاهر باطن جو آئينو هوندو آهي ۽ ان طبعي روشنيءَ کي "قلبِ حقيقي"، "انساني عُلوي روح""، "نفسِ ناطقه"، سِرّ، خفي، اخفيٰ مطلب ته ڪيس ڪمال ۽ جمال ۾ ٽيل ترقي مطابق نالا ڏنا وڃن ٿا. حضرت مجدد الف ثاني جو چوڻ آهي ته اهي سڀ ڏار ڏار (انساني) لطائف آهن ۽ انهن مان هر هڪ جو پنهنجو ڏار مقام آهي پر جيڪڏهن تون سوال اٿارين ته هن قول خداونديءَ جو ڇا مطلب آهي. **"قل الروح من امر ربی". (١٧ : ٥٨)** معنيٰ: "تون چئوته روح، الله جي اَمر منجهان آهي".

منهنجي خيال ۾ ان جو مطلب آهي ته روح اهڙي موجودات جو نالو آهي، جيڪا هر قسم جي حس، ادراڪ ۽ خيال گمان ۽ مقدار ۽ طرف ۽ مڪان جي دائري کان ٻاهر آهي. هاڻي اها ٽي روح جي تعريف ته اها اهڙي شيءِ (امر) آهي. انهن صفتن ۾ پنهنجي رب سان مشابهه آهي. پر جيڪڏهن تون وري چوين ته پلا پوءِ ان جو ڇا مطلب آهي ته روح مخلوق آهي جڏهن ته اهو عالمِ امر منجهان آهي؟ آءٌ چوندس: ان جو مطلب آهي ته اهو حادث (خلقيل) ۽ مقدر ٽيل آهي ۽ عالمِ امر سان منهان منهن ٽيل آهي. اها ڳالهه هينئين سان هنڌاءِ!

[٤٧]
لنگهي خوءِ خيال، پوءِ پراهين ڏيهه ۾
چڏي ملڪ مثال، سِهدو ٽيءُ صريح سين

نثري ترجمو: هن خيالي (جهان) جي عادتن مان گذري ڏورانهين ڏيهه ۾ داخل ٽيءُ. هن تمثيل واري جهان کي چڏي حق سان گهاڻائي پيدا ڪر.

چاڻ ته خيال جو عالم، حال جي صاحبن لاءِ حضور جو درجو رکي ٿو. پر ڪامل شخص تي ڪيئي معنائون يعني حقيقتون، اهڙيءَ ريت وارد ٿين ٿيون جو صورت توڙي مثال کان آجيون هجن ٿيون. اهڙي "فتح" (ڪامل) جي ڪا تردید يا تاويل نٿي ڪري سگهجي. چوته ان جي حيثيت (پڌري) نص وانگر آهي، پر (پهريان چاڻايل) خيال جي

عالَم جي اها حيثيت کانءِ ٿي ٿئي. پر اهو جڏهن ذات (مثال) مطلق ڏانهن پهچي ٿو، جيئن انبياءِ ڪرام پهچن ٿا، تڏهن اهو پاڻ پوريءَ طرح حق جي علم مطابق ٿي پوي ٿو. پوءِ ان صورت ۾ ڪنهن غلطيءَ جو امڪان ڪونهي. ساڳي (فتح واري) حالت خواب جي آهي، ڇاڪاڻ ته اهو اڃ سڌيءَ ريت آيل هوندو يا پڌرو ۽ ظاهر ظهور. هتي غور ڪرڻ گهرجي، وري ڪي مقامات اهڙا آهن، جيڪي بيان ڪري سگهجن ٿا، ۽ ڪي اهڙا آهن جيڪي بيان نٿا ڪري سگهجن. انهن جو وائکو ۽ ظاهر ٿيڻ "حال" توڙي "خيال" جي لحاظ سان صحيح ڪونهي.

[٤٨] چڏي ويڑ وجود جي، اسر اقصيٰ ڏانهن
سرحد اتي شاهه، محمد مڙئو رب ڪي

نثري ترجمو: تون پنهنجي هن (ظاهري) وجود جي حدن کان ٻاهر نڪري اقصيٰ واري (ڏورانهين) سفر تي روانو ٿيءُ. انهيءَ سرحد تي پهچڻ کان پوءِ، اهو بادشاهه، يعني محمد ﷺ پنهنجي رب سان وڃي مليو هو.

هتي اشارو آهي هن آيت جي تاويلي معنيٰ ڏانهن ته: **الى المسجد الاقصى** (١٧: ١) يعني: "انهيءَ مسجد اقصيٰ ڏانهن ..... جنهن مان مراد قِدم (ازل) وارو عالم آهي ۽ مسجد حرام مان مراد عالمِ وجود آهي. هاڻي جيڪڏهن تون پڇين ته ڇا قرآن ۾ اهڙي تاويل صحيح آهي. آءٌ چوندس ته قرآن جي ظاهري معنيٰ ئي ورتي ويندي پر ان جي باطني رمزن واري معنيٰ ڪيڏ ۽ سمجهڻ کان پڻ منع ناهي، پر هن شرطن سان هڪ هي ته لفظن ۾ اهڙي معنيٰ مطلب ونڊ جي گنجائش هجي ۽ ٻيو ته ان (باطني معنيٰ ڪيڏ) مان ڪا شرعي ممانعت لازم نه اچي. پر تفسيري معنيٰ لاءِ (جيڪا تفسيرن ۾ لکجي) نقل (حديث، اصحاب سڳورن جا اقوال) ضروري آهي. حضرت مجدد الف ثانيؒ جي مڪتوبات ۾ پڻ ائين آيل آهي.

[٤٩] صاحب سيد خلقئو، جڏهن جاءِ نه ماءِ
ليس كمثله شيءٌ (٤٢: ١١)، حُسن حد نه ڪاءِ

نكو وصل وچ ۾، نكو وچ وچاءِ
ظاهر ڏٺائين ذات ۾، صورت سنديس شاهه،
سرور ڪئو سجدو، آڻي ايماناءِ
المؤمن مرأة المؤمن، لوڪا ڳالهه لكاءِ
كنجيون قرف ٽئاءِ، همه هٿ حبيب جي

نثري ترجمو: الله تعاليٰ، محمد ﷺ کي تڏهن پيدا ڪيو جڏهن نه ڏرتي هئي نه پاڻي (هر خلقت کان اڳي). جيئن هن (الله) جهڙي ٻي کا شيءِ ناهي، تيئن هن جي حسن يا سونهن جو ٻه ڪو انت ڪونهي. هنن ٻنهي جي وصل ۾ ڪو پردو يا لڪ لڪوٽي ناهي. هن شاهه جڏهن ذات ۾ سندس صورت جو ظاهري مشاهدو ڪيو تڏهن سردار ايمان آڻي سجدو ڪيو. مومن (الله) ٻئي مومن لاءِ آئينو آهي، انهيءَ رمزکي عام ماڻهن کان لکاءِ. ڪائنات جا قلف ۽ كنجيون يعني سربستا راز سيئي انهيءَ حبيب جي هٿ ۾ آهن.

هيءُ اشارو آهي حقيقت محمديءَ ڏانهن، جنهن جو مطلب آهي اها صورت جيڪا بذات خود معلوم آهي، جيڪا اجمالي طور "شانِ ڪلي" جي لباس ۾ آهي. يعني هو بنا امتياز جي سيني صفتن جو جامع آهي ۽ سڀ حقيقتون سندس مانائتي حقيقت جو وڇور آهن. وري درجن جي لحاظ سان سندس ايترا ٽ نالا آهن جن کي ڳڻي نٿو سگهجي، جيئن "قلم" ۽ "لوح"، (اهلِ تصوف وٽ) سندس نالي مان مراد اهڙي ذات آهي، جيڪا خاص تعين واري آهي. معروف اسم (فعلي وجوبي تجلي) عرف توڙي حقيقت جي لحاظ کان نالي جو نالو آهي. ڇاڪاڻ ٽ ذاتِ مطلق لاءِ ٻنهه ڪو نالو آهي ئي ڪونه. وري اهي اسماءُ الاهي جيڪي ٻين تي اثر انداز ٿين ٿا ۽ اهي تڪويني نالا جيڪي اثر قبول ڪن ٿا (جهڙوڪ خالق، مالڪ، رازق وغيره) اهي ٻه اسماءُ الاهي (يعني وجوبي) آهن.

هتي اهو پڻ سمجهڻ ڪپي ٽ حق تعاليٰ جو شين متعلق علم حضوري (يعني سدائين باقي رهندڙ) آهي، حصولي ناهي ۽ ممڪنات جي ماهيت ذات جي لحاظ کان

حق تعاليٰ جي حاضر صفات ۾ داخل آهي. يا وري انهيءَ ذات کي اهلِ حق (يعني صوفي) انهن صفتن سان گڏ سمجهن ٿا. بهرحال "شأن" (جنهن جو جمع شئون آهي) مان مراد صفت آهي. ڇاڪاڻ ڪپي ته سڀئي موجودات صوفين وٽ حقائق جو درجو رکن ٿا. جن کي "اعيان ثابته" جو نالو ڏنو آهي، اهي سڀ ذات جي اندر آهن يعني وجودِ مطلق جَلَ شانه وٽ!

وري انهن جو ذات منجهه هئڻ جو مطلب هي آهي ته اهي "قوت" (مستقبل) کان فعل (عملي طور وجود ۾ اچڻ) جي طرف نٿا نڪرن ۽ انهن سڀني موجودات کي وجود جي لحاظ سان هڪ نسبتي ۽ اعتباري شيءِ چئجي ٿو. پر ڪن ماهيت کي اهڙين خاصيتن سان مخصوص ڪيو آهي، جيڪي علم ۾ ٻين کان ممتاز آهن. اهو هن ڪري جو انهيءَ صورت ۾ انهن صفتن جون صورتون سامهون اچن ٿيون، نه ته هي صورت ۾ اهي سڀ ذاتي صفتون هيون، ڇاڪاڻ ته اهي صفاتي صورتن جي شڪل ۾ ظاهر نه ٿيون هيون. حاصلِ مطلب ته صوفين وٽ ماهيت وجود جي هڪ قسم جي ممڪن صورت آهي ۽ هو ان کي "وجود علمي" جو (وجود بالقوه) نالو ڏين ٿا. جيستائين اها قوت کان فعل طرف نه نڪري. پر جڏهن نڪري ٿي ته ان کي "وجود خارجي" ڪوٺين ٿا، يعني ظاهري لحاظ سان ان جو اهو وجود هجي ٿو. ورنه صوفي خارج ۾ وجود کي نٿا مڃين، سواءِ "ذاتِ واجب" جي، ڇوته هنن وٽ خارجي (حقيقي) وجود مان مراد اها شيءِ آهي جيڪا ادراک کان ٻاهر موجود هجي، جڏهن ته ممڪنات جو وجود ته آهي ئي ادراک (خيال) سان. انهيءَ ڪري صوفي نفس (خيال) کان ٻاهر ڪثرت جي وجود (هئڻ) کي نٿا مڃن. سواءِ وجود جي، ڇاڪاڻ ته موجود اهو آهي جنهن کي ڪو ادراک (خيال) ۾ آڻي يا نه آڻي. ان ڪري تنهنجي لاءِ هن عالم منجهان انهن شين جوئي وجود آهي، جن کي تون ادراک ۾ آڻي سگهين، ته جيڪو شين کي وساري ٿو ڇڏي (يا خيال ۾ نٿو آڻي سگهي ته) ان لاءِ حقيقت ۾ اهي شيون فنا جو درجو رکن ٿيون. "فصوص" ۾ به ائين آهي ته **"الاعيان ماشمت رائحته الوجود"** "اعيان ثابته" اهي آهن جن وجود جي خوشبو نه سنگهي آهي ۽ اها ڳالهه بالڪل ظاهر آهي ته وجود (مطلق) کان علاوه ٻيو سڀ ڪجهه رڳو "اعتباري" ڳالهه آهي يعني ڪجهه به نه آهي. تنهن ڪري جيڪڏهن تنهنجي دل ۾ اهڙو خيال اچي تڏهن به ان کي ختم ڪري ڇڏ ۽

اها حقيقت آهي "ذاتي تجليءَ" جي جيڪا شيخ اڪبر ابنِ عربي بيان ڪئي آهي. هو چوي ٿو ته جڏهن تون پنهنجي صورت ذات (مطلق) جي آئيني ۾ ڏسي ورتي ته تون ان آخري گهربل مقصد کي پهچي وئين جنهن کان مٿي ڪو ٻيو مقصد ناهي. ڇاڪاڻ ته هر سالڪ جو مقصد اهو ٿو ٿئي ته اتي هر پهچندڙ حقيقت جو مشاهدو ڪري، ورنہ ذات جو دروازو بند آهي. پر انهن اسماءِ يعني نالن تائين پهچڻ واقعي واصلن لاءِ بنياد آهي ۽ جڏهن ڪو شخص سندس نالي تائين پهچي ٿو ته اهو ڄڻ ذات تائين رسائي حاصل ڪري ٿو ۽ انهيءَ اسم کي "وجه خاص" جو نالو ڏنو وڃي ٿو. اهو هر موجود لاءِ موجود آهي. جيتوڻيڪ حڪماءُ يعني فلسفي ان سان اختلاف ڪن ٿا. الله تعاليٰ جو ارشاد آهي: **"هر ڪنهن لاءِ طرف يا ڏس آهي، جيڏانهن هو منهن ڪري ٿو". ولكل وجهة هو موليها. (١٤٨:٢)**

[٥٠] ڇڏي عالمِ امڪاني، وڃي رسن وجوب کي
"الولاية وصول الاسم"، اتي پڃ اوطان
"كل شيءٍ في كل شيءٍ، سيت سڀ تمام{59}
جنين ڏٺو پاڻ، سي سڀ ڏسن پڏرو

نثري ترجمو: هن عالمِ امڪان کي ڇڏ ته واجب الوجود يعني ذات خداونديءَ تائين پهچين. ولايت اسم تائين پهچڻ جو نالو آهي، تنهن ڪري تون به اتي پنهنجي ماڳ جي ڳولا ڪر. سڀ شيءِ (الله جي ذات) سڀ شيءِ ۾ آهي، گويا سڀ ڪجهہ اها ذات آهي. انهيءَ ڪري جن پنهنجي ذات جو مشاهدو ڪيو ته انهن کي سڀ ڪجهہ ظاهر ظهور نظر آيو.

ڄاڻ ته هر شخص جي حقيقت هڪ وجوبي تعين آهي، امڪاني تعين ان جو پاڇو آهي. اهو وجوبي تعين الله جي نالن مان هڪ نالو آهي، جهڙوڪ عليم، مريد (ارادي وارو)، متڪلم ۽ اهو الاهي اسم انهيءَ (امڪاني) شيءِ جو رب، سندس وجودي فيض جو سرچشمو آهي. جيڪو (فيض) ان وجود جي تابع آهي. انهيءَ وجودي اسم جا ڪيترائي درجا ۽ مرتبا آهن. انهن مان يا هڪڙو "صفات" يا اعتبار واري مرتبي تي اهو

اسم پورو بيهي ٿو. ان کان پوءِ (انهن مرتبن ۾) اضمحلال (ڪمزور ٿيڻ) يا استهلاڪ (ناس ٿيڻ) ئي ٿيڻ لڳي ٿو. ڇوتہ انهيءَ اطلاق جي مرتبي ۾ تغير آهي ئي ڪونہ. اهو اسم دراصل ٽلهي ليکي مڙني الاهي ۽ تڪويني اسمن جو جامع آهي، ڇاڪاڻ تہ اهو اهڙي جامع ذات تي مشتمل آهي، جنهن سيني کي پنهنجي اندر سموئي ڇڏيو آهي. هي محمد زمان رح جو قول آهي مشهور قول "**كل شيءٍ في كل شيءٍ**" يعني "سڀ ڪا شيءِ سڀ ڪنهن ۾ آهي"، جو اهوئي مطلب آهي.

انسان جي جامعيت بہ انهيءَ لحاظ سان آهي. وليءَ مان مراد اهو شخص آهي، جيڪو "وجوبي اسم" تائين پهچي، مجاهدي ذريعي توڙي جذب جي ڪيفيت وسيلي. اهي ٻئي هڪ ٻئي سان ڳنڊيل آهن. ڪڏهن هڪڙي اڳتي هوندي آهي تہ ڪڏهن وري پوئتي. اولياءَ ۾ جيڪو تفاوت يا هڪٻئي جي پيٽ ۾ گهٽ وڌائي آهي، انهيءَ اسم وجوبي ڏانهن هڪ مرتبي کان ٻئي مرتبي ڏانهن وڌڻ سبب آهي ۽ اهو هر ڪنهن جي استعداد مطابق آهي. پوءِ جيڪو وڌيڪ مرتبا طئي ڪري ٿو تہ اهو اوتري فضيلت ۽ درجا ماڻي ٿو. بهرحال انهيءَ اسم (حقيقت محمدي) تائين پهچڻ وارا تمام گهٽ آهن. پر انهن مان اڪثر تفصيلي سير و سلوڪ وسيلي امڪانيت جا مرتبا طئي ڪن ٿا ۽ پوءِ اسم وجوبي جي پاڇن ۾ بيهجي وڃن ٿا. ڪڏهن فقط جذب واري ڪيفيت ماڻڻ تي ڪي (سالڪ) سمجهڻ لڳندا آهن تہ اسم وجوبيءَ تائين پهچي چڪا آهن! جڏهن تہ ان جي ڪا حيثيت ڪانهي. پر اهي جيڪي انهيءَ اسم (وجوبي) کان اڳتي وڌن ٿا ۽ ان جا سڀ مرتبا پوءِ اهي ٿورا هجن يا گهڻا، طئي ڪري وڃن ٿا. اهي تمام قليل تعداد ۾ هوندا آهن {60}.

انسان ڪامل حقيقت جي لحاظ کان انهن مڙني الاهي ۽ ڪوني صفتن تي مشتمل آهي، ڇاڪاڻ تہ اهو "جمع" جي احديت جو آئينو آهي. حضرت مجدد الف ثاني جي مڪتوبات ۾ ائين آيل آهي. وري جڏهن ڪو سالڪ انهيءَ اسم (محمديءَ) ۾ پڪو پختو ٿئي ٿو جو سندس ذات آئينو بنجي پوي ٿي ۽ ان ۾ اهو اسم پنهنجي سمورن لوازمات ۽ احڪامات سان گڏ ظاهر ٿئي ٿو. تہ سالڪ انهيءَ تجليءَ ۾ مستغرق ٿي وڃي ٿو. "رشحات" ۾ ائين آيل آهي. اتي هو سڀ شيءِ کي پنهنجي آئيني ۾ ڏسي ٿو ۽ اسم وجوبي جي وصول ۾ ڪا شيءَ مانع (روڪ) نٿي رهي، سواءِ نفس جي حجابن

جي، جيڪي مٿس چانيل آهن. پر جڏهن نفس فنا ٿئي ٿو يعني "تعين امكاني" ختم ٿي وڃي ٿو، تہ پوءِ ڪو مانع باقي نٿو رهي. (نفس جي) فنا جي شروعاتي علامت موت جي حالت وانگر آهي، پر موت ۾ ڪو حضور ناهي، جڏهن تہ هي "عين حضور" آهي. ٻيو تہ (ان حالت ۾) مخلوق جو طرف وٽس بالڪل مغلوب ٿي وڃي ٿو ۽ حقيقت جو رنگ مٿس غالب ٿي وڃي ٿو. يعني منجهس غلبو روحاني احڪام ڪي ٿي وڃي ٿو، ۽ حق ۽ باطل ۾ فرق ڪجي وڃي ٿي. ڇوتہ جيڪو تضاد آهي اهو اسماءِ جي مرتبي ۾ آهي، ذات ۾ ناهي.

بيت (مثنوي رومي)

چون به بيرنگی رسی که آن داشتی
موسیٰ و فرعون اندر آشتی

(جڏهن تون ان بيرنگيءَ کي پهچندين جيڪا تو وٽ اصل ۾ هئي تہ ڏسندين تہ موسيٰ ۽ فرعون پاڻ ۾ ٺهيل آهي).

ان مان توکي خبر پئجي وئي تہ هر سالڪ جو سير فقط ان جي ننڍڙي عالم ۾ آهي ۽ هو جيڪي خارجي عالَم ۾ پسي ٿو تہ اها فقط ساڻس لاڳاپيل حقيقت آهي، جيڪا خارجي (غيبي) عالَمن سان مشابت رکي ٿي. اها ان جي عين جو عين نہ آهي، جيئن ڪن جو خيال آهي {61}. (جيئن توکي ڄاڻ آهي تہ جنتون اڻ ڳڻين اسين جيتريون آهن، ساڳيءَ طرح عرش، ڪرسي، لوح، قلم، آسمان، زمين، پڻ بلڪ هر شيءِ جيڪا هر شيءِ ۾ آهي. سو ان ڳالهہ کي توکي سمجهڻ کپي ۽ جيڪا ڳالهہ توکي سمجهہ ۾ نہ اچي ان تي اعتراض نہ ڪر. جڏهن سالڪ انهيءَ اسم تائين پهچي ٿو، جيڪو ظلال جو مرتبو آهي تہ اهو ڄڻ حقيقت تائين پهچي چڪو. پوءِ هو سڀ حقائق سڃاڻي ويٺي ٿو جيئن چيو ويو آهي: **"من له المولیٰ فله الكل"**. "جنهن جو رب تنهن جو سڀ".

جيڪڏهن تون چوين تہ انسان ڪامل ۾ مضل (گمراهہ ڪرڻ وارو) اسم بہ اچي ٿو وڃي، ڇاڪاڻ تہ هو هر شيءِ جو مجموعو آهي، پر قرآن شريف ۾ تہ آيو آهي: "وما ارسلناك الا رحمة للعالمين" يعني اسان توکي جهانن لاءِ رحمت ڪري موڪليو آهي! ان جو جواب هي ڏنو وڃي ٿو تہ ڪامل جي "مظهر ڪل" (هر شيءِ جي مظهر هئڻ) مان

اسان جو مطلب هي آهي تہ هر شيءِ جي ظهور ۾ اچڻ جو سبب آهي. جيتوڻيڪ انهن مان ڪي مقصود نہ هجن پر ضمني ۽ طبعي طور پيش اچن، جهڙوڪ تعصب ۽ ضد سببان، ابوجهل ۽ ٻين کي گمراهہ ڪرڻ. ان جو مثال دانائن جو اهو چوڻ آهي تہ باهہ مٽيءَ ۽ سون، چانديءَ جهڙين مختلف شين کي جدا جدا ڪري ٿي ۽ هڪ جهڙين شين (جهڙوڪ چانديءَ جي ٻن ٽڪرن) کي گڏائي هڪ ڪري ٿي، جڏهن تہ شين کي ڏار ڏار ٿي ڪري جيڪي چار عناصر ٿي آهن تہ انهن مان هر هڪ پنهنجي مرڪز تي موٽي اچي ٿو. ان لحاظ سان اهو پڻ انهن جو مجموعو ٿي ٿو پوي.

[٥١] هئڻ تو حجاب، لاهہ تہ لهين سپرين
الصلاة من الصلا، خامي ٿيءُ خراب
جسمي دوزخ عذاب، كل كائني داخلي

نثري ترجمو: تنهنجي هستي تولاءِ حجاب يعني پردو آهي. جڏهن تون ان کي هٽائيندين تہ محبوب سان ملندين. صلا جو لفظ "الصلا" مان نڪتو آهي، جنهن جي معنيٰ آهي: جلڻ يا پچڻ. تون انهيءَ باهہ سان پنهنجي وجود کي ساڙي ختم ڪر. باقي دوزخ جو عذاب تہ جسماني آهي، جيڪو ڪل کي اندران ساڙي ٿو.

ڇاڻ تہ تنهنجي وجود جو تَتُ سَتُ ئي حجاب ۽ پردو آهي، جنهن کي الاهي باهہ ساڙي ٿي، جيڪا دلين تي چڙهندڙ آهي. تنهن ڪري تون هن زندگيءَ ۾ ئي ان کي نماز سان ساڙي ڇڏ. يعني پنهنجي مقصدِ وجود کي بدلائي ڇڏ. ڇوتہ توهان پاڻ ۽ اهي جن جي الله کان سواءِ عبادت ڪريو ٿا سڀ دوزخ جو ٻارڻ آهن. ڇاڪاڻ تہ "صلاة" لفظ، "صلا" مان نڪتل آهي، جنهن جي معنيٰ آهي: ساڙڻ. تنهن ڪري جڏهن تو پنهنجي وجود جي "اصل" (تت ست) يعني هستيءَ کي جلائي ڇڏيو، تڏهن رڳو تنهنجي وجود جي ڪل يعني صورت وجي باقي رهندي (۽ ان جو ڪو فڪر ناهي ڇاڪاڻ تہ حجاب آهي وجود جو اصل ۽ نہ ڪل) اها اونهي ڳالهہ آهي، جيڪا فقط اهي سمجهندا جن پاڻ کي جلايو آهي جن حجاب کي هن دنيا ۾ نماز ذريعي ساڙي ختم نہ ڪيو تہ پوءِ جسماني باهہ جسمن تي مڙهجڻي آهي، جيڪي ڪل جيان آهن، اها باهہ ان حجاب کي نٽي ساڙي

سگھي، اها انهن پردن ۾ حجابن تي چڙهي ٿي، پر انهن کي فنا نٿي ڪري. انهيءَ ڪري ڪافر هميشہ دوزخ جي باھ ۾ رهندا ۽ انهن جون ڪلون بدلايون ويندیون. ڇاڪاڻ تہ وجود جو "اصل ئي حجاب ۽ پردو آهي، جنهن کي عذاب رسندو، باقي کل تہ ان جو لباس آهي. تنهن ڪري جڏهن هڪ کل سڙندي تہ ان جي هنڌ ٻي کل آندي ويندي تہ جيئن وجود جي "اصل" کي عذاب پهچي، ڇاڪاڻ تہ اهو ان لباس منجهہ آهي. ان ڪري الله تعاليٰ فرمايو آهي: **"ليذوقوا العذاب". (النساءِ:٥٦)** معنيٰ: "تہ جيئن هو عذاب جو مزو چکن)".

هاڻي جيڪڏهن تون چوين تہ پوءِ نماز يا صلاة مان مراد ڇا آهي؟ تہ مان چوندس: ان کي ظاهري صورت بہ آهي تہ حقيقي پڻ. ظاهري صورت تہ پڌري پئي آهي، باقي حقيقي معنيٰ آهي سدائين مراقبي ۾ رهڻ. (الله جو خوف دل ۾ آڻڻ) وري مراقبي مان مراد آهي نور جي ظهور لاءِ سدائين حاضر رهڻ. پر جيڪڏهن تون وري پڇين تہ نور مان مراد ڇا آهي؟ تہ مان چوندس: نور مان مراد آهي "الاهي ذات جو نور". جيڪڏهن وري چوين تہ ان جي نشاني ڇا آهي تہ مان چوندس تہ آخرت کي اڳيان حاضر ڏسڻ. ٻين لفظن ۾ جيڪي اخروي شيون آهن. تن جو جئري جاڳندي حالت ۾ مشاهدو ڪرڻ ۽ اهو ان ڪري ٿئي ٿو جو اتي اهو حجاب يا پردو جيڪو سندس امڪاني وجود آهي هٽي وڃي ٿو. پر جيڪڏهن اتي تون چوين تہ جڏهن هن حياتيءَ ۾ آخرت جي شين جو ڏسڻ ممڪن آهي، تہ پوءِ اسان انهن کي ظاهري اکين سان بہ ڏسي وٺون ها! مان چوندس: هي ظاهري اکيون انهن ڳالهين کي ڏسي نہ ٿيون سگهن، پر جيڪو پاڻ کي فنا ڪري ٿو، ان کي ٻيون اکيون ڏنيون وڃن ٿيون يا ان جي اک تان اهي پردا هٽايا وڃن ٿا، جيڪي عام جي اکين تي آهن، جنهن ڪري هو فقط ظاهري عالم کي ئي ڏسي سگهندا آهن. وري جيڪڏهن تون چوين تہ غيب ۽ شهود ۾ ڪهڙو فرق آهي؟ تہ اسان چونداسين شهود اهو آهي جنهن جو ادراڪ پنجن حواسن ذريعي ٿئي ٿو ۽ ان کي دنيا، ملڪ، ظاهر ۽ اهڙا ٻيا نالا ڏجن ٿا. غيب اهو آهي جنهن جو باطني حواس خمسہ ذريعي ادراڪ ٿئي ٿو ۽ اهي باطني حواس هي آهن. عقل، قلب، سِرّ، روح، خفي، ۽ ان (غيب) کي مٿي ڏنل پهرين قسم وارن نالن جي ابتڙ نالا ڏجن ٿا.

وري جيڪڏهن تون چوين تہ ڪو غيب جي ڳالهين کي ڪيئن ٿو ڏسي سگهي

جڏهن ته انهن جو احاطو ڪري ئي نٿو سگهجي ۽ الله تعاليٰ کان سواءِ غيب کي ڪوبہ نٿو ڄاڻي! ان جي جواب ۾ اسان چونداسين ته "فانيءَ" کي جيڪو غيبي مشاهدو ڪرايو ٿو وڃي، اهو الله تعاليٰ جي ڏنل علم ۽ سيڪارڻ سببان هجي ٿو. اهو ڀانهي جي پنهنجي علم سببان نٿو ٿئي. اسان اهو بہ نٿا چئون ته ڪو ان جو احاطو ٿي سگهي ٿو. بلڪ اسان چئون ٿا ته اجمالي طور آخرت وارن معاملن جو ڪشف (ڪن ماڻهن لاءِ) ممڪن آهي. جنهن ڪري اهڙو شخص يقين جو درجو ماڻي ٿو. جڏهن ته پهريان هو فقط "ايمان" (بالغيب) جي درجي تي هو. پر جيتري قدر الله تعاليٰ جي ذات ۽ صفتن جو تعلق آهي ته اهو ممڪن نہ آهي، ڪو انهن جو پوريءَ ريت مشاهدو ڪري سگهي. ڇاڪاڻ ته ان جي ذات ڪل ۽ جزڪان منزه آهي. وري جيڪڏهن تون چوين ته فاني الله تعاليٰ جي هن قول "يومنون بالغيب" (اهي جيڪي غيب تي ايمان آڻين ٿا) مان خارج ٿو ٿي وڃي، ته مان چوندس: غيب جو مطلب آهي جنهن تائين تنهنجي پوري رسائي ٿي نہ سگهي. ڪامل (انسان) بہ، هر حال تائين ڪونہ ٿو پهچي، ڇوتہ احوال تجليءَ جا آثار آهن ۽ تجلي بار بار ڪونہ ٿي ظاهر ٿئي. نہ ڪو وري ان جي ڪا انتها آهي. ان ڪري جتي هو پهچي ٿو، ان کي شهود ۽ شهادت چئجي ٿو ۽ جتي هو نٿو پهچي، ان کي غيب چئجي ٿو ۽ ان تي هو ايمان رکي ٿو. انهيءَ ڪري عارف (انسان) آخرت تي يقين ۽ الله تي ايمان رکي ٿو ۽ غيبي تجليات کي مڃي ٿو. پر جيڪڏهن تون وري چوين ته ايمان ۽ ايقان ۾ ڪهڙو فرق آهي؟ ته مان چوندس: حجاب يعني پردي جو موجود هجڻ ۽ نہ هجڻ.

[٥٢] سِگهي مِڙندينءَ مارئي، وطن ڪيم وسار
پاڻهه ور پنهار، سهه آر عمر جي

نثري ترجمو: اي مارئي، تون جلد ئي موٽي ويندينءَ، تنهن ڪري تون پنهنجي وطن کي نہ وسار. تنهنجو پنهنجو (اصلي) مڙس پنهوار آهي. ان ڪري عمر جون ارڏايون ڪٽي سهہ!

ڄاڻ ته ڪافر اهو آهي جيڪو انڪار ڪري ٿو ۽ پنهنجي دل جي صفائي کي

لکائي ڇپائي ٿو. بلڪ نفساني صفتن جي پويان لڳي پنهنجي اصلي وطن کي وساري ويهي ٿو. اهي نفساني صفتون سندس انهيءَ فطري استعداد کي خراب ڪن ٿيون، جيڪو سيني انسانن جي جوهر ۾ وديعت ڪيو ويو آهي. اهو ان ڪري ٿئي ٿو جو جڏهن روح جو تعلق بدن سان قائم ٿئي ٿو ۽ حواسن جي دريءَ مان سندس نگاهه نفساني شهوتن تي پوي ٿي، تڏهن اهو انهن سان محبت ڪرڻ لڳي ٿو ۽ الله تعاليٰ جي قرب ۽ وحدانيت کي وساري ويهي ٿو. پوءِ اتي جيڪي نفس کي وٽي ٿو اهو هن کي به وٽي ٿو. جنهن ڪري سندس روحاني خوراڪ بند ٿي وڃي ٿي. هتي مارئي مان مراد اها مشهور عورت آهي جنهن کي عمر ڪوٽ ۾ قيد ڪيو هو. اها پڏريءَ طرح هڪ ماڻهوءَ جي نڪاح ۾ هئي) اها "انساني روح" آهي. عمر ڪوٽ (باندي خاني) مان مراد "بدن" ۽ عمر (باندي بڻائيندڙ) مان مراد "نفس" آهي. وڌيڪ سوچ ويچار!. نبي، ولي ۽ ڪتاب جيڪي نازل ٿيا، انهن سيني روح کي سندس اصلي وطن ڏانهن سڏيو آهي. تنهن ڪري نيڪ بخت اهو آهي جنهن کي چوٽڪارو مليو ۽ الله تعاليٰ ئي توفيق ڏيڻ وارو آهي.

[٥٣] مر تہ پسين پرينءَ کي، ڇڏ دنيا جو دار
"لن تروا ربکم حتيٰ تموتوا، جيري مڙي نہ يار
عالم جي سردار، ملڪ لگهئو معراج سين

نثري ترجمو: اي سالڪ، تون مرڻ کان پوءِ ئي محبوب کي ڏسندين، تنهن ڪري هن دنيا جي گهر کي ڇڏي ڏي. اوهان ايستائين هرگز پنهنجي رب کي ڏسي نہ سگهندا جيستائين مرندا نہ، جي گفتي موجب هن حياتيءَ ۾ محبوب کونہ ملندو. خود عالم جي سردار يعني محمد ﷺ تڏهن معراج ماڻيو جڏهن هن جهان کي ڇڏي اڳتي لنگهيو.

رسول الله ﷺ پنهنجي رب کي تڏهن ڏٺو جڏهن هن دنيا کان نڪري ٻاهر ٿيا ۽ آخرت سان گڏيا، جيئن شرح الاسراء توڙي مڪاتيب مجددیہ ۾ آيل آهي. متي ڏنل گفتگو حديث شريف ۾ آهي. اتي تون پڇندين تہ پوءِ الله جي ديدار بابت ڪامل چا ٿا

چون؟ ان جو جواب هي آهي تہ هو چون ٿا تہ پهريائين موت واقع ٿئي، پوءِ ديدار ٿيندو. عالم چون ٿا تہ هن دنيا ۾ ديدار حاصل نہ ٿيڻ جو سبب هي آهي تہ هيءَ فاني اک باقي (الله جي) ذات کي ڏسي نٿي سگهي. پر صوفي چون ٿا تہ فاني (انسان) لاءِ باقي اک خلقي وجي ٿي ۽ انهيءَ کي هو (قلب يا اندر جي اک) جو نالو ڏين ٿا. پر حضرت مجدد عليه الرحمه جو مڪاتيب ۾ چوڻ آهي تہ هو جيڪي ڪجهہ ڏسن ٿا اهو سڀ سندن ايقان جو نتيجو آهي، جنهن جي هو عالم مثال ۾ صورت ڏسن ٿا. اها صوفين جي ڀُل آهي، ورنہ رؤيت يعني الله جوديدار هن دنيا ۾ واقع نٿو ٿي سگهي. حضرت مجدد وڌيڪ چوي ٿو تہ عين اليقين ۽ حق اليقين ٻئي علم اليقين جا مرتبا يا درجا آهن. جيتوڻيڪ کي مشائخ (غير نقشبندي) ان خيال جا آهن تہ (آفاقي تجليات ۽ آيات (نشانين) جو نظارو ڪرڻ علم اليقين آهي ۽ پنهنجي نفس جي تجليات ۽ نشانين جومشاهدو عين اليقين آهي، ۽ اهي (پويون تجليات) سالڪ جي وجود کي فنا جي درجي تي پهچائين ٿيون، جڏهن تہ پهرين قسم (آفاق) واريون تجليات حيرت ۾ سرگردان ڪن ٿيون. وري حق اليقين هي آهي تہ اهو علم ان حيرت سان هن ريت ملي يا گڏجي وجي جو نہ عين اليقين سان ٽڪر ۾ اچي ۽ نہ علم اليقين عين اليقين سان ٽڪر ۾ اچي.

اسان وٽ اهي ٽيئي "سير الي الله" ۾ داخل آهن ۽ اهي سڀ علم اليقين ۾ اچن ٿا. ائين ناهي جو جيڪو نفس جي اندر (بابت) آهي. اهو "سير في الله" آهي، ڇاڪاڻ تہ نفس جي اندر وارو سير، پاڇي يا شبيهہ يا مثال ۾ سير آهي، ۽ مثال جي روئيت، عين اليقين وانگر ڪيئن ٿي سگهي! اها ڳالهہ ناهي، بلڪ اَنفُس ۾ جيڪي نشانيون آهن، سي پڻ آفاق وارين نشانين وانگر گهربل آهن. جڏهن تہ اصل مطلوب، انهيءَ انفس ۽ آفاق (جي رؤيت) کان گهٽو اڳتي ۽ آڳاهون آهي ۽ ان جي نشاني لهڻ (منزل تي رسڻ) کان ناااميديءَ تي اطمينان جي هئڻ آهي ۽ منزل تي رسڻ هي آهي تہ علمي توڙي عيني حجاب کان سواءِ هن لاءِ ذات جو ظهور ٿئي. ان کي مجدد الف ثانيءَ (وصل عرياني) جو نالو ڏنو آهي. اهوئي گهربل ۽ مطلوب آهي. چوي ٿو: "اهو معاملو جيڪو هن درويش تي ظاهر ڪيو ويو، اهو تجليات ۽ ظهور کان ماوراءَ يعني اڳتي آهي، بلڪ اهو اَنفُس و آفاق، سلوڪ و جذبہ، فنا ۽ بقا، صورت ۽ معنيٰ کان بہ وراءَ (آڳاهون) آهي پر اها "ورائيت" قرب يعني ويجهڙائي طرف آهي ۽ بُعد يعني پري يا ٻئي طرف ناهي. اها

ڳالهه سمجهه. مطلب ته اصل مامرو (وصول عرياني) آهي، جنهن کي تجلي ذاتي کوڻن ٿا. جيڪا اطلاقي، ورائي ۽ لاکيفي آهي. سير ۽ سلوڪ جو مقصد به اهوئي آهي، يعني حجاب يا پردي جو هٽجي وڃڻ. مقصد علم جي نفي آهي ۽ نه علم جو حصول يا پنهنجو پاڻ کي گم ڪرڻ ۽ نه محبوب کي ڳولهي لهڻ. چوته اهو عنقا آهي جنهن کي کوئي شڪار نٿو ڪري سگهي، اهو ان ڪري جو هو اَنفُس و آفاق کان اڳتي آهي. شهود يا ظاهر تي اکتفا پڻ ان جي عڪس تي اکتفا آهي. چوته هي مقيد آهي ۽ مطلوب (ذات) مطلق آهي. بيت:

راز درون پرده زرندان مست پرس
که اين حال نيست صوفي عالي مقام را

(پردي پٺيان لکل راز مست رندن کان پڇ. چوته انهيءَ حال جي خبر بلند مرتبي وارن صوفين کي به ناهي).

[٥٤] جڏهن کين لڏوءِ، تڏهن لڏءُ سپرين جانسين {67} لهين کين کي، تانسين هوت نه هوءِ "ان ربی علیٰ صراط مستقیم"، رندن راهه اهوءِ ڪلموتت ڪفر ٿئو، هوت جتهم هوءِ نفي ۽ اثبات کان، پرين پاڪيزوءِ لالن سندي لوءِ، تر تناقض ناهه ڪو

نثري ترجمو: جڏهن تون عدم يا نيستيءَ جي درجي تي پهچندين، تڏهن ئي توکي پنهنجو محبوب ملندو. انهيءَ ڪري جيستائين تون نيستيءَ تائين نه رسيو آهين، تيستائين محبوب جي ملڻ جو سوال ئي پيدا نه ٿو ٿئي. "بيشڪ منهنجو رب صراط مستقيم تي آهي"، سالڪ انهيءَ رستي سان هلي ٿو. جتي محبوب جي ذات پاڻ آهي، اتي ڪلمو ڪفر برابر آهي، چوته اهو محبوب نفي ۽ اثبات کان پاڪ آهي. اهو هن ڪري به ته محبوب جو ماڳ هر

قسم جي تناقض کان پالهو آهي.

هيءُ بيان آهي ذات جي بي حجاب تجليءَ جو، جنهن کي (وصل عرياني) جو نالو ڏنو اٿن، جيڪو مطلق بجليءَ وانگر آهي، جنهن جي ڪيفيت بيان نٿي ڪري سگهجي، اهو وجود ۽ عدم کان پاڪ آهي، چوتہ اهي ٻئي هڪ ٻئي جا نقيض يا ضد آهن، جڏهن تہ الله تعاليٰ نقيض کان پاڪ آهي، اهڙي مقام جي جيڪا بہ سمجهاڻي ڏجي، اها ناقص ۽ اڻپوري آهي. هن قول جو اهوئي مطلب آهي: **"من عرف الله كَلّ لسانه"** معنيٰ: "جنهن الله کي سڃاتو، تنهن جي زبان گونگي ٿي پوندي". يعني اهو سمجهائڻ کان عاجز ٿيندو، چو تہ موجود لفظ پوءِ اهي اثباتي هجن يا سلبي ان جي ادائگي کان قاصر آهن. انهيءَ ڪري ڪن عارفن چيو آهي: **"عرفت ربی بجمیع الاضداد"** معنيٰ: "مون پنهنجي رب کي مڙني اضداد سان سڃاتو". مطلب تہ ان ذات تي "موجوديت" کان سواءِ ٻيو ڪوبہ حڪم نٿو لڳائي سگهجي ۽ عدم جنهن جي نقيض ناهي.

لهذا عالي همت سالڪ نڪي فنا تي دوکو کائي ٿو نڪي بقا تي، نڪي نور تي نڪي ظهور تي، نڪي غم تي نڪي خوشيءَ تي، بلڪ سندس وصف آهي لاوصف، سندس مقام آهي لامقام، ۽ سندس مقصود آهي لامقصود. يعني هو ڪنهن بہ شيءِ سان مقيد ناهي. پوءِ اهو ان جي علم جي لحاظ کان هجي يا ان جي محبت جي لحاظ کان، جيتوڻيڪ خارج (ظاهر) ۾ ضدن کان خالي رهڻ محال آهي. ان جو مثال (عربي اصطلاح واري) حرف وانگر آهي، جيڪو اعراب سان مقيد ناهي پر اعراب واري حالت، کان خالي بہ ناهي {68}. تنهن ڪري اهڙو ڪامل شخص قيد جي حالت ۾ پڻ مطلق يعني آزاد آهي، جنهن ڪري هن سان هر وصف توڙي ان کان پاڪ هئڻ واري (هر حالت) لڳي ٿي، يعني کا وصف نہ هوندي بہ ان سان هر وصف ٺهڪي اچي ٿي، هو هر ڪم ڪري ٿو بنا ڪم ڪرڻ جي. مثال طور کائي ٿو بنا کائڻ جي، سمهي ٿو بنا سمهڻ جي، ڄاڻي ٿو بنا علم جي، ڪاوڙجي ٿو بنا ڪاوڙ جي، ڏائجي ٿو بنا ڏوءَ جي، بکائجي ٿو بنا بک جي، ڳالهائي ٿو بنا ڳالهائڻ جي، شين کي پسند ڪري ٿو بنا پسند جي، جيئي ٿو بنا جئڻ جي، مري ٿو بنا مرڻ جي، روزي ۾ رهي ٿو بنا روزي جي، نماز پڙهي ٿو بنا نماز جي، عبادت ڪري ٿو بنا عبادت جي، ايمان آڻي ٿو، سواءِ ايمان جي، ۽ جيڪڏهن ڪفر يا نافرماني ڪري ٿو تہ بنا ڪفر ۽ نافرمانيءَ جي (ڪندو).

مطلب تہ هو اهڙي صاف شيشي وانگر آهي، جنهن جي پرسان رنگ رکيل آهن، جيڪي منجهس ڏسجن ٿا، پر هو پاڻ بي رنگو ۽ بالڪل صاف شفاف آهي. (ان ريت) عالَم (جهانن) ۾ نظر ايندڙ وصفون ڪپڙي جي رنگ وانگر آهن (جيڪو ڪپڙي جي اصل بناوٽ جو حصو ناهي). ان ڪري ڪاملن ۾ جيڪي وصفون ۽ فعل نظر اچن ٿا، سي فقط سندن (خاڪي وانگر) بدن ۽ نفس ۾ آهن، باقي انهن جو باطن يعني روح ۽ قلب انهن کان خالي آهن. ان جو مثال ائين آهي جيئن آئينو بذاتِ خود انهيءَ صورت کان خالي آهي، جيڪا منجهس نظر اچي ٿي. ڪڏهن ڪي انساني نفس به اهڙين وصفن کان خالي هوندا آهن، جهڙوڪ نبين ۽ ڪن اوليائن جا نفس. مطلب تہ اهو فعل يا وصف فقط بدن تائين محدود آهي. انهيءَ مقام کي صوفي "فناءُ الفناءِ" "جمع الجمع" "حق اليقين"، "بقا" حيره ڪبريٰ، "علم بسيط"، "معرفت" ۽ "وصال" جو نالو ڏين ٿا ۽ اهو عارفن جو انتهائي مقام آهي.

فنا اها آهي تہ توکي (ان) "ذات" کان سواءِ ٻي شيءِ جي ڄاڻ رهي ئي ڪانہ، ۽ فناءُ الفناءِ، هي آهي تہ توکي ان اڻ ڄاڻائي (علم جي عدم) کان بہ پالهو ٿي وڃين، جيئن ڄاڻ کان پالهو ٿي وئين. ان ريت جڏهن تون علم کان پالهو ٿي وئين تہ هڪ ئي وقت عالم بہ هوندين تہ جاهل پڻ. ان ريت تون ٻئي ڳالهيون پاڻ وٽ گڏائي وٺندين {69} ۽ ان کي جمع الجمع چئجي ٿو. وري جيستائين سالڪ فاني (فنا واري حالت ۾) رهي ٿو تہ اهو پنهنجي حدن ۾ "مقيد هئڻ" کري ناقص ٿو رهي، ڇاڪاڻ تہ ڪمالیت "مطلق بنجڻ" ۽ "فناءُ الفناءِ" ۾ آهي، ڇاڪاڻ تہ اهوئي در اصل "بقاءُ البقاءِ" آهي. اهوئي سبب آهي جو عارف کي ڄاتل سڃاتل وانگر (علم ۽ قدم علم سان) ڪوبہ ٿو سڃاتو وڃي، ڇوتہ ڄاتل سڃاتل وانگر مٿس وصف ۽ اسم وارو قيد لاڳو نٿو ٿئي. مطلب تہ اهو موجود آهي ۽ ان جو دليل سندس وجود جا آثار يا نشان آهن. ۽ "غيرمعروف" (اڻ ڄاتل سڃاتل) آهي، ڇاڪاڻ تہ هو (معروف وانگر) ڪنهن اهڙي شيءِ سان مقيد ناهي جيڪا ڪيس ڪنهن ٻئي کان نکيڙي نروار ڪري، ڇوتہ هو اضداد جو مجموعو آهي.

هتان توکي تصوف وارن جي ان قول جي معنيٰ مطلب سمجهہ ۾ اچي ويندي جو چون ٿا تہ "جيڪو وصول يعني واصل ٿيڻ کان پوءِ عبادت ڪرڻ چاهي تہ ان پڪ سان الله سان شرڪ ڪيو". ۽ هي تہ "صوفي جو ڪوبہ مذهب نٿو ٿئي" يا ڪامل اهو آهي

جيڪو ڪنهن دين جو پائبند ناهي". يا "عارف کي گناهه کان ڪو نقصان نٿو پهچي ۽ هو ڪنهن تڪليف (فرض واجب توڙي حرام حلال) جو پائبند نٿو ٿئي" ۽ اهو ٻين ماڻهن جي ابتڙ ازلي ۽ ابدي آهي. "هن جو ڪو نالو (قيد) ناهي ۽ نڪو طور طريقو (صفت) آهي. هو نڪي جنت ۾ آهي ۽ نه وري جهنم ۾". ڇوتہ اهي هڪ قسم جا قيد يا بندڻ آهن، جڏهن تہ عارف ذاتِ مطلق سان اتحاد سبب خود مطلق يعني بي قيد ۽ آزاد ٿي پوي ٿو. مولانا رومي تڏهن تہ مثنوي ۾ چيو آهي:

شيخ گر شارب حمر، اي مرغ خاک
بحر قلزم راز مرداري چہ باک

معنيٰ: جيڪڏهن شيخ شراب ٿو پيئي، اي مڻيءَ جا پکي! (تہ ڪهڙو فڪر)، وڏي سمنڊ ۾ هڪڙي ڏونڊ ڪري پوڻ سان ڪهڙو خطرو؟!

وري چوي ٿو:

ڪفر و ايمان نيست آنجائي ڪہ اوست
زانڪہ اين دو رنگ و آن خود مغز اوست

معنيٰ: ڪفر ۽ ايمان اتي ڪونہ آهن جتي هو پاڻ آهي، ڇاڪاڻ تہ ٻہ رنگ آهن ۽ هو پاڻ ان جو مغز (تت ست) آهي.

مولانا جامي پڻ "سبحة الابرار" ۾ چوي ٿو:

صوفي آنست ڪہ از خود رستہ است
ازنڪو جستہ است و از بد رستہ است
جلوه گر گشت برو وحدت ذات
نكشد رنج تقابل ز صفات
پيش او لطف همان قهر همان
نوش داروش همان و زهر همان {70}

معنيٰ: صوفي اهو آهي جيڪو پاڻ کان آزاد آهي. جيڪو نيڪيءَ کان پڳو آهي ۽

بدیءَ کان ڇنو آهي. مٿس ذات وحدت جو عڪس اولڙو آهي. ان ڪري صفاتي مقابلي جي تڪليف بہ ڪرڻي نٿي پويس. سندس نظر ۾ لطف ۽ قهر، نوشدارو ۽ زهر سيئي هڪ جهڙا آهن.

مجدد الف ثاني فرمايو آهي تہ اهو حال بالڪل نادر آهي، جو تہ تمام ٿورا فقير ان جي ضل (پاڇي) کي پهچن ٿا سمجهن وري اهو ٿا تہ اصل تائين پهچي ويا آهن! انهيءَ ڪري سيني مشائخن جو چوڻ آهي تہ "تعين اول" کان مٿي ڪوبہ سير ناهي ۽ اهو علم هڪ تجليءَ وانگر آهي، جنهن کي "حقيقت محمدي" جو نالو ڏنو اٿن. حضرت مجدد رحمہ الله عليہ پاڻ انهيءَ درجي کان مٿي ويو آهي، جو ٻيا تعينات جهڙوڪ "تعين وجود" ۽ تعين محبت ثابت ڪيا اٿس ۽ انهيءَ مقام جي جدا جدا درجن جو بيان ڪيو اٿس. آخري درجو هي آهي جو حيرت زائل ٿيو وڃي ۽ اهو ئي سيني مشائخن جو آخري درجو آهي. انهيءَ ورائيت ۽ ادراڪ جي عدم (ختم ٿيڻ) سان اطمينان حاصل ٿئي ٿو. اهو اطلاقي مرتبو بالڪل اهڙيءَ طرح ٿئي ٿو جيئن ڪا شيءَ ظاهر ظهور ڏسجي. اهڙي وصالي حال جي ابتدا بابت چيو اٿن.

عجبي نيست کہ سرگشتہ بود طالب دوست
عجب آنست کہ من واصل وسرگردانم

معنيٰ: ان ۾ عجب ناهي جو دوست جو طالب پريشان هجي. عجب اهو آهي تہ مان واصل هوندي بہ سرگردان آهيان.

انهيءَ (احوال) جي وچ واري ڏاڪي بابت فرمايو اٿس:

چگو يم باتو از مرغي نشانہ
کہ باعنقا بود هم آشيانہ
زعنقا هست نام رَ پيش مردم
زمرغ من بود آن نام هم گم

معنيٰ: مان توکي انهيءَ پکيءَ جو ڪهڙو نشان ٻڌايان، جيڪو عَنقاءَ سان گڏ گهاري ٿو. عنقاءُ جو نالو تہ ماڻهن ٻڌو آهي، پر منهنجي پکيءَ جو تہ نالو ئي گم آهي.

"آخري ڏاکي" بابت چوي ٿو:

عنقا شکار کس نشود دام باز چين
کانجا هميشہ باد بدست ست دام را

(عَنقاءِ کنهن جو شڪار نہ ٿيندو، پنهنجي ڦاهي ويڑهي رک. چاکاڻ تہ هتي ڦاهيءَ ۾ سواءِ هوا جي ٻيو ڪجهہ بہ هٿ نہ ايندو).

انهيءَ ڪري جنهن کي ٻيا مشائخ "حق اليقين" ٿا سڏين، اهو وٽس حق اليقين جو پاڇو آهي. وٽس "حقيقت محمدي" انهيءَ کان گهٽو مٿي آهي، جنهن کي ٻيا مشائخ حقيقت پائئي ويٺا آهن. هو چوي ٿو تہ اصلي (محمدي) ولايت تابعين جي زماني کان وٺي هڪ هزار سالن تائين لکل رهي آهي ۽ جيڪا هئي سا ظلي ولايت، يعني اصلي ولايت جو پاڇو هئي ۽ مشائخ فقط مثالن ۽ پاڇن تي ڪفايت ڪري ويٺا. تانجو هڪ هزار سال گذرڻ کان پوءِ دين نئون ٿيو ۽ اصل رنگ ظاهر ٿيو ۽ انهيءَ حالت ۾ موٽي آيو جيئن ابتدا ۾ هو ۽ پڻ چوي ٿو تہ اصلي ولايت جو هڪ نقطو بہ ظلي ولايت جي سيني ڪمالات کان افضل آهي. پاڻ ظلي ولايت کي ولايت صغريٰ ۽ اصليءَ کي ولايت ڪبريٰ ڪوٺين ٿا. پهرين ولين لاءِ آهي ۽ ٻي نبين لاءِ ۽ انهن ٻنهي کان پوءِ "ولايت عليا" آهي، جيڪا ملاءِ اعليٰ وارن لاءِ آهي. ان کان بعد نبوت جا ڪمالات آهن، جيڪي سيني کان مٿي آهن. اصلي ۽ ظلي ولايت ۾ فرق هي آهي تہ ظلي ولايت ۾ هڪ شخص جو سير (الله) جي اسم جي پاڇي ۾ عالم امڪان کان ٻاهر نڪرڻ بعد ٿئي ٿو ۽ اصلي ولايت ۾ هو خود اسم ۾ سير ڪري ٿو. هو وڌيڪ چوي ٿو تہ ولايت صغريٰ ۾ فنا يا بقا فقط صورت آهي، پر ڪبريٰ ۾ حقيقت آهي. اتي ئي شرح صدر (سيني جو کلڻ)، انانيت جو خاتمو، نفس جو اطمينان ۽ ان جو خلافت واري جاءِ تي پهچڻ ۽ ان کان علاوه، هر قسم جي وهم ۽ خيال کان ڇوٽڪارو ملڻ ۽ ولايت ڪبريٰ جي صورت ۾ اَنفُس ۽ آفاق کان ٻاهر نڪرڻ، هن دنيا ۾ موت کان اڳ ئي حاصل ٿئي ٿو ۽ ولايت صغريٰ ۾ موت کان پوءِ حاصل ٿئي ٿو. صغريٰ جي انتها آهي برقي تجلي، جيڪا وصل جي مرتبي مان پيدا ٿئي ٿي ۽ اتي نفس کان نڪري ٿو جيئن گهڙي ڪن لاءِ آفاق

کان ٻاهر نڪرڻ ٿئي ٿو. البت ڪبريٰ جي حالت ۾ اها تجلي دائمي ٿئي ٿي. بلڪ اهو پهريون قدم آهي، جاڪاڻ ته ڪبريٰ جو صاحب انفس ۽ آفاق کان ماورا آهي، جوته جيڪي {72} نفس ۾ آهي اهو ظل (پاڇو) آهي، اصل ناهي ۽ اهو سبب آهي ان جي نفيءَ جو، ٻيا مشائخ ان ڳالهه ۾ ساڻس متفق نه آهن. حضرت مجددؒ اهو به چوي ٿو ته پوري ريت فنا نبوت جي ڪمالات کان پهرين واقع ٿئي ٿي ۽ فنا جي شروعات صغريٰ جي شروعات کان ٿئي ٿي.

ان مان توکي اها خبر پئجي وئي ته فنا جا به ڪيترائي درجا آهن ۽ انهن جو ڪمال حضرت محمد ﷺ کي مليل آهي. جاڪاڻ ته پاڻ ڪنهن سان به نه ڳنڍيا ۽ نه وري ڪنهن شيءِ سان مقيد ٿيا. جيئن فرمايو اٿن: **"لو كنت متخذاً خليلاً غير ربى لاتخذت ابا بكر خليلاً"** معنيٰ: "جيڪڏهن آئون پنهنجي رب کان سواءِ ڪو ٻيو دوست وٺان ها ته ابوبڪر کي دوست ڪري وٺان ها".

فنا جي ان کان سواءِ ٻي ڪا معنيٰ ناهي ته (ٻين کان) واسطا ناتا توڙي (فقط الله‌سان جوڙجن) ۽ اهڙيءَ ريت انساني ڪمال جي پڻ ٻي ڪا معنيٰ ناهي سواءِ لڳ لاڳاپا ڇنڊ جي، اها ڳالهه سمجهڻ گهرجي!

[٥٥]
هوندئا هوت پري، اوڏو نه اڻ هوند کي
ساجن تن سري، لاسين "لا" لاهين جي

نثري ترجمو: اهو محبوب (ذاتِ خداوندي)، هئڻ يعني پاڻ کي پاڻئڻ وارن کان ته پري آهي پر جيڪي پاڻ کي ڪجهه نٿا پاڻئن، انهن کي به ويجهو ناهي. دراصل محبوب انهن کي ملي ٿو جيڪي نفيءَ جي به نفي ڪن ٿا.

هيءُ بيت اڳئين بيت جو خلاصو آهي. ان ۾ ڪو شڪ ناهي ته حق وجود ۽ عدم کان وراءَ يعني پري آهي. هو پنهنجي ذات سان موجود آهي، وجود سان نه. ان جي ذات وجود توڙي عدم جو غير آهي، جاڪاڻ ته اهي ٻئي هڪ ٻئي جا نقيض يا ضد آهن ۽ الله تعاليٰ ۾ ڪو نقيض نه آهي، بلڪ هو وجود ۾ نهايت اوڏو آهي ۽ وجدان کان نهايت

ڏورانهون آهي، چوتہ هو مخلوق کان پري آهي ۽ مخلوق کان پري هڻڻ قرب جي لحاظ سان آهي. اها ورائيت هن جي عظمت جي ڪري آهي جيڪا ادراڪ جي منافي ٿہ آهي، پر اها حجابن جي منافي ناهي، ڇاڪاڻ ٿہ حجاب بالڪل ڪجي بہ وجن ٿا. جڏهن ڪو عارف ان ذات سان هڪ ٿي وڃي ٿو، ائين ناهي ٿہ ڪو هو انهن حجابن کي ڦاڙي ٿو. جيئن تفسير حسينيءَ ۾ آهي:

تماشا ميكن اسماءِ و صفاتش
كہ آ گہ نيست كس از كُنہ ذاتش

معنيٰ: تون پلي هن جي اسمن ۽ صفتن جو تماشو ڏس. چوتہ سندس ذات جي اصليت کان ڪوئي آگاهہ نہ آهي.

[٥٦] كي آسائو احسان جا، كن صفاتي شوق
ذاتي تنين ذوق، جي خاص الخاص خلق جا

نثري ترجمو: كي سالڪ احسان جي اميد ركن ٿا تہ كي وري فقط صفات جي شوق ۾ رهن ٿا. البتہ جيكي ذات جي طلب ۾ آهن، اهي ئي خاص الخاص آهن.

هڪڙي محبت اها آهي جيڪا فائدي ماڻڻ سبب هوندي آهي ۽ ان کي "محبة الاحسان" يا احسان سبب محبت چئبو آهي، ٻي اها جيڪا خود محبوب جي فضيلت سبب هوندي آهي، جيتوڻيڪ اهو توتي ڪوبہ احسان نہ ڪندو هجي، ان کي گڻن ۽ صفات واري محبت چئجي ٿو. ٽين وري اها محبت آهي جيڪا اڻ ڄاتل سبب ڪري هجي، ان کي ذات جي محبت چئجي ٿو. اها محبت وهبي شيءِ يعني الله‌جي طرفان ڏات طور ملي ٿي، باقي پهريون ٻئي ڪسبي يا ڪوشش ۽ محنت سان ماڻجن ٿيون، انهيءَ ڪري الله‌تعاليٰ جي هن ارشاد، "ان كنتم تحبون الله" جي معنيٰ ٿيندي، اي عام ماڻهو، جيڪڏهن توهين سعيو ڪري الله سان محبت ڪريو ٿا، سندس احسانن سبب يا اي خاص ماڻهو، جيڪڏهن توهان صفاتي طور الله سان محبت ڪريو ٿا، سندس

قدرت ۽ ڪمال جون شاهديون ڏسي، يا وري اي خاص الخاص ماڻهو، جيڪڏهن اوهين "ذات" واري محبت ڪريو يا قديم محبت مان پيدا ٿيل ڇڪ ۽ جذب سبب، ته "**فاتبعوني**" منهنجي تابعداري ڪريو يعني منهنجن عملن يا اخلاقن يا حال جو اتباع ڪريو، پنهنجي وجود کي محبتن آهر قربان ڪري. تڏهن يعني "**يحببكم الله**"، الله تعاليٰ پڻ توهان سان احسان سان ۽ صفات جي تجلين ۽ حبيباٽي ڇڪ ۽ جذب سان محبت ڪندو ۽ اوهان کي پاڻ ڏي اوهان جي هوند هستين کان ڇڪي وٺندو ۽ "**يغفر لكم ذنوبكم**" اوهان لاءِ اوهان جا گناهه ميساري ڇڏيندو، يعني اوهان کي پنهنجو پاڻ کان محو ڪري پنهنجي ذات ۾ کوڙي پختو ڪري ڇڏيندو. اتي محب، محبوب ۽ محبت ٽئي هڪ ٿي ويندا، جوتہ حقيقت ڪثرت کي اڏائي ڇڏي ٿي، جيڪو انهن ٽن محبتن کان وانجهيل آهي، سو ڪافر آهي.

[٥٧] سسئي پنهونءَ ساڻ، لنگهه تہ لوڏا ابهين
صاحب تنين ساڻ، جنين پاڻ وڃائيو

نثري ترجمو: اي سسئي، تون پنهنجي محبوب سان گڏ هل، تہ پوءِ جبل جي لوڏن يا تڪليفن کان ڇوٽڪارو لهندينءَ. اهو مالڪ (الله‌جي ذات) انهن سان گڏ آهي جيڪي پنهنجي نفس کي فنا ڪن ٿا.

يعني تون انهيءَ سان گڏ ٿيءُ جنهن پنهنجو پاڻ فنا ڪري باقي بالله‌ٿيو آهي. ڇاڪاڻ تہ جڏهن تون الله‌تعاليٰ جي فرمان، "**واعتصموا بحبل الله**" (آل عمران: ١٠٣). "اوهين الله‌جي رسيءَ کي چهٽي پئو". هي آيت "**واعتصموا بالله**" معنيٰ: "اوهان الله کي چهٽي پئو". سان ملائي پڙهندين، تڏهن توکي معلوم ٿيندو تہ بيشڪ اها رسي ئي الله‌سان ملائيندڙ آهي.

[٥٨] ڪنين ڪاڻ قرآن، ڪنين متي آڻيو
سوارو سڃاڻ تہ تون هن ڪ هن ۾

نثري ترجمو: قرآن پاڪ (الله طرفان موڪليل پيغام) مان ڪي ماڻهو

هدايت حاصل ڪن ٿا، ته قرآن انهن جي حق ۾ ٿي ٿو پوي، ۽ ڪي وري ابتڙ ٿا هلن ته اهو انهن جي برخلاف ڏر بڌجي ٿو بيهي، هاڻ تون پاڻ فيصلو ڪر ته ڪهڙن ماڻهن ۾ شامل آهين.

ڄاڻ ته قرآن ڪي الله انسانن جي هدايت لاءِ نازل ڪيو آهي، ڇوته اهو ڪين عالم صغير يعني نفس جي سڃاڻ يا معرفت ڪرائي ٿو. اها معرفت هو يا ته سڏيءَ ربت ڪرائي ٿو يا عالم ڪبير جي سڃاڻ وسيلي ڪرائي ٿو، جيڪو عالم صغير جي تفصيلي و چور وانگر آهي. ڇاڪاڻ ته هدايت تيستائين نصيب نٿي ٿئي جيستائين الله۽ سندس صفتن، فعلن ۽ احڪامن جي ڄاڻ يا معرفت نٿي ملي. وري انهن ڇٹني جي سڃاڻ تيستائين نه ٿيندي جيستائين نفس جي ذات، صفتن، فعلن ۽ حڪمن جي خبر نه پوندي، جيئن آيو آهي: **"من عرف نفسه فقد عرف ربه"** يعني: "جنهن پنهنجي نفس کي سڃاتو، تنهن ڇڙ پڪ سان پنهنجي رب جي سڃاڻ ماڻي ورتي". مطلب ته جنهن عالم صغير (نفس) کي سڃاتو، سو هدايت وارو ٿيو ۽ قرآن مجيد ان لاءِ هوندو يعني ان جي حق ۾ بنجي پوندو. ڇاڪاڻ ته هو ان مان لاپ ٿو پرائي. پر جنهن پنهنجي هن عالم (نفس) کي نه سڃاتو ته اهو ڇڙ پنهنجي مقصد ماڻڻ کان ٻٽکي ويو ۽ اهو مقصد آهي عالم صغير جي سڃاڻ، ڇوته اهو الله جو آئينو آهي. جيتوڻيڪ اهو ڪٽي عالم ڪبير کي سڃاڻي ٻه وٺي، ڇاڪاڻ ته اهو وسيلو آهي ۽ نه مقصود، ته ان صورت ۾ قرآن مجيد سندس خلاف حجت بڌبو. ڇاڪاڻ ته هن سڃاڻ ڪرائيندڙ جي ڏس مطابق سڃاڻ حاصل نه ڪئي.

جيڪا ڳالهه اسان ڪئي آهي، جيڪڏهن توکي ان بابت ڪو شڪ شبهو آهي ته پوءِ قرآن جي هنن آيتن تي غور ڪر. توکي خبر پوندي ته بيشڪ قرآن جاڳائيندڙ ۽ انهن هدايت وارين ڳالهين ۽ عجائبات جي يادگيري ڏيارينڊڙ آهي، جيڪي تو ۾ رکيل آهن، ته پوءِ جنهن نصيحت پرائي، انهيءَ ڇڙ قرآن وارو مقصد ماڻيو ۽ جنهن نصيحت نه ورتي، اهو ٽوٽي ۾ پيو. اهو پڻ توکي معلوم ٿيندو ته انسان جي خلقت جو مقصد معرفت ۽ توحيد کان سواءِ ٻيو هرگز ناهي. الله تعالىٰ پاڻ فرمايو آهي: **"ولقد يسرنا القرآن للذكر فهل من مدكر"**. (٥٤: ٤٠) معنيٰ: "بلاشڪ اسان قرآن کي نصيحت پرائڻ لاءِ سولو ڪيو آهي ته پوءِ آهي ڪو نصيحت وٺڻ وارو؟" سو اها ڳالهه ظاهر ٿئي

آهي ته جنهن ڄاڻ ۽ نفس جي معرفت پرائي، تانجو وجي الله جي معرفت ماڻيائين، ته ان ڄڻ قرآن جو مقصد حاصل ڪيو. اطاعت ۽ تابعداري ڪيائين ۽ قرآن کي مضبوطيءَ سان جهلي ورتائين سو هاڻي نه گمراهه ٿيندو نه وري اياڳو ٿيندو. جيئن قرآن مجيد ۾ آيو آهي: **"لاخوف عليهم ولايحزنون"**. (٦٢:١٠) معنيٰ: انهن لاءِ نه ڪو ڊپ يا خوف آهي ۽ نه وري اهي غمگين ٿيندا. الله‌تعاليٰ اهو پڻ فرمايو آهي ته **"وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون"** (٥٦:٥١) "مون جنن ۽ انسانن کي فقط هن لاءِ خلقيو آهي ته جيئن اهي منهنجي عبادت ڪن". حضرت عبدالله‌ابنِ عباسؓ جيڪو مفسرن جو اڳواڻ آهي، تنهن "ليعبدون" جو مطلب "ليعرفون" ڏسيو آهي. يعني ته جيئن مون کي سڃاڻين. هو وڌيڪ چوي ٿو: قرآن ۾ جتي به عبادت جو لفظ آيو آهي، ته ان مان مراد توحيد آهي. سو "الدين القيم" ۽ "الصراط المستقيم" مان پڻ مراد آهي، "توحيد" جيڪا "توحيد للقلب" يعني قلب جي هيڪڙائي واري ڪيفيت آهي، نه ته توحيد کان سواءِ ئي معبود (الله‌تعاليٰ) واحد (هيڪڙو) آهي. هڪڙي حديث ۾ هينئن آيو آهي: **"كفىٰ بالتوحيد عبادة وبالجنة ثوابا"** معنيٰ: "توحيد ئي جوڳي عبادت آهي ۽ جنت ئي جوڳو اجورو آهي".

هاڻي جيڪڏهن تون چوين ته عالمن قرآن مجيد جو اهڙو تفسير ڪيو آهي جو ان مان فقط افعال، صفات ۽ احڪامن جي بابت ئي ڄاڻ ملي ٿي ۽ اهڙو تفسير نٿا ڪن جنهن سان نفس جي ذات، حال ۽ حڪم جي معرفت حاصل ٿئي. هوڏانهن جيئن توهان چئو ٿا ته (قرآن جي تفسير جو) مقصد نفس جي معرفت آهي، سو اهو قرآن جو موضوع آهي، ته قرآن کي هنن ڳالهين بابت بحث ڪرڻ گهرجي ته نفس جا ڪهڙا احوال ۽ انهن احوالن جا ڪهڙا قسم آهن (جهڙوڪ امارة، لوامة، مطمئنه) ۽ ان جي انهن قسمن جا ڪهڙا افعال ۽ اوصاف آهن ۽ وري ان جي قسمن جون ڪهڙيون وصفون آهن ۽ دنيا ۽ آخرت ۾ انهن جي نتيجن جا ڪهڙا مجموعي احڪام آهن. جيئن امام اعظم ابوحنيفه فرمايو آهي ته فقه جو مطلب هي آهي ته نفس انهن ڳالهين جي به معرفت ماڻي جيڪي هن لاءِ فائديمند آهن، ۽ انهن جي به جيڪي هن لاءِ هاڃيڪار آهن (يا انهن حقن جي ڄاڻ حاصل ڪري جيڪي هن لاءِ آهن ۽ انهن ذميوارين جي ڄاڻ پڻ جيڪي مٿس آهن). سو هينئر ٻڌايو ته محققن (اهلِ تصوف) جا اهي ڪهڙا اصطلاح آهن ته

جيئن آءٌ قرآن جي اصل مقصد جو فهم پرايان، انشاءَ الله.

آءٌ چوندس تہ ان مقصد خاطر ہي ڪا وات ناهي سواءِ هن جي تہ پاڻ کي فنا ڪجي، چوتہ قرآن جي معنيٰ تو ۾ آهي. (قرآن جو تون مقصد ۽ مخاطب آهين) ان صورت ۾ انجي هر لفظ جي معنيٰ تون پاڻ سان ٺهڪائي سگهندين. ڇاڪاڻ تہ جيڪا شيءِ عالم ڪبير ۾ آهي، ان جو نظير ۽ مثال تو منجهہ آهي. جيڪڏهن تون ان جي معنيٰ پاڻ ۾ نڪو ڏسين تہ پوءِ اها اصول (عقيدي) ۾ تقليد ڇئبي جيڪا خراب ڳالهہ آهي. وڌيڪ غور ڪر. بهرحال هتي اسان قرآن جي ڪن لفظن جو هن علم (تصوف ۽ طريقت) موجب نمونو پيش ڪريون ٿا.

ڪافر: اهو آهي جيڪو پنهنجي قلب کي نفساني پردن سان ڍڪي ڇڏي ٿو، جيڪو روح کي ان ريت نڪو ڏسي سگهي، جو اهو هر ذري کي گهيري ۾ آڻي بيٺو آهي. قرآن ۾ انڌي، گونگي ۽ ٻوڑي مان بہ اهائي مراد آهي.

العذاب الاليم: دردناڪ عذاب. اهو آهي قلب جو موت ۽ معرفت جو وڃائڻ.

البيت الاول الموضوع للناس: پهريون گهر جيڪو انسانن لاءِ بنايو ويو ۽ اهو آهي "قلب".

مقامِ ابراهيم: ابراهيم جي بيهڻ جي جاءِ ۽ اها آهي خلة جنهن جي معنيٰ آهي دوستي ۽ ان ۾ داخل ٿيڻ مان مراد آهي غير الله‌کي الله‌ڪارڻ قربان ڪري ڇڏڻ تہ جيڪو ان ۾ گهڙندو اهو حجاب جي عذاب کان امن ۾ رهندو.

الحج الاكبر: ان مان مراد آهي: الله‌کي پهچڻ (يعني ولايت ڪبريٰ)، وري "اصغر" مان مراد آهي: "قلب" کي پهچڻ، (يعني ولايه صغريٰ).

الاسلام: مان مراد آهي مجازي وجود جو ترڪ ڪرڻ المفلح ڇتل يعني اهو جنهن جي اندر تان پردا هٽيل آهن.

الذنوب: گناهہ، انهن مان مراد آهي (دل ۾) غير جو هئڻ.

مغفرة: بخشش، غير جي وجود کي باقي رهندڙ (مطلق) وجود سان ڍڪڻ.

الارض: زمين مان مراد آهي نفس.

السماءُ: آسمان مان مراد آهي قلب.

الشهيد: مان مراد آهي جنهن جو نفس مئل هجي.

اولوا الالباب: دل وارا يعني جن پاڻ کي فنا ڪيو ۽ حق سان باقي رهيا.

الطيب: پاڪ ۽ ان مان مراد آهي مجذوب.

الخبيث: ناپاڪ يعني مردود. طيب اهو آهي جيڪو ولايت ۽ نبوت جو لائق هجي، ڇوتہ هن کي بنا حجاب پيدا ڪيو ويو آهي.

السجود: سجدو ڪرڻ. ان جو مطلب آهي وجود جي وصفن جو ترڪ ڪرڻ.

القرب: ويجهڑائي. اهو آهي جنهن تي بقا جو مدار آهي ۽ اهو مشهود جي وصفن سبب آهي.

المهاجرة: لڏڻ يعني طبيعت جو عالم ۽ تخليق جي ماڳن مڪانن کي ڇڏي حقوقيت جي عالم ڏانهن اسهڻ.

الليل: رات، يعني بشريت ۽ ان جون صفتون.

النهار: ڏينهن، يعني روحانيت ۽ ان جا انوار.

الجنه: بهشت يعني وصل.

القربه: ويجهڑائي يعني عالم ملڪوت ۽ روحاني باغن سان ڳانڍاپو.

النار و جهنم: باهه ۽ دوزخ يعني نفس.

السڪران: نشي ۾ مست جنهن کي نماز کان منع آهي، اهو آهي جيڪو ان جي اسرارن کان غافل آهي، ڇوتہ هو پنهنجي نفساني طبيعت کان اڳا ٻاهر نہ نڪتو آهي.

الجنب: بيگانو جيڪو (الله کان) پاسيرو يعني پري ڏکجڻ جو حقدار آهي.

عابر السبيل: رستي جو مسافر جنهن کي مستثنيٰ ڪيو ويو آهي، ان مان مراد آهي، اهو (طريقت کان) غافل جيڪو ظاهر شرع کي اڳرو رکي.

اهل الكتاب: ڪتاب کي مڃڻ وارا. ان ۾ انهن سڀني ڪتابن جا پوئلڳ شامل آهن، جيڪي ڪتاب جي اسرارن کان واقف ناهن. ان ڪري اولياءَ الله سان گڏ هلي نٿا سگهن، ڇاڪاڻ تہ هنن جون حالتون ۽ طريقا سندن سمجهہ کان مٿي آهن.

الشرک: الله سان شريڪ ڪرڻ. اهو شرڪ جيڪو نہ بخشيو ويندو، سو ٽن قسمن جو آهي: جلي يعني ظاهر ظهور، اهو عام ماڻهن وارو آهي، جيئن بتن جي پوڄا وغيره. اهو توحيد سان متجي ٿو ۽ اهو آهي پنهنجي ٻانهپ جو اظهار ۽ الله جي ربوبيت جو اقرار. ٻيو خفي يعني لڪل، جيڪو خاص ماڻهن سان ڪن وصفن ڪري لاڳو ٿئي ٿو،

جھڙوڪ عبادت اصل معبود کان سواءِ ٻين ڏي واجهائي. اهو وحدانيت سان زائل ٿئي ٿو. يعني هڪڙي واحد جو واحد (الله) کي واحديت سان ميڙ (يعني اهو ميڙ ته فقط اهوئي عبادت جي لائق آهي). ٽيون اخفيٰ يعني ايا وڏيڪ لڪل جيڪو نهايت ئي خاص ماڻهن سان لاڳو آهي. اهو اغيارکي ڏسڻ ۽ انانيت سبب ٿئي ٿو ۽ اهو وحدت سان زائل ٿئي ٿو ۽ ان جو مطلب آهي ناسوت (انساني فطرت) جو لاهوت (ذات الاهيءَ) ۾ فنا ٿيڻ ته جيئن انانيت بنا "هويت" سان بقاءُ ماڻي.

الناس: انسان يعني حقيقت وارا يا حقيقت جا صاحب انهن وٽ محسود (ريس جوڳو) اهو آهي جنهن کي الله‌تعاليٰ جي فضل سان سڪڻ کان سواءِ علم لدني مليو آهي.

الملک العظيم: عظيم بادشاهي، جيڪا الله‌تعاليٰ آل ابراهيم کي ڏني، اها آهي الاهي معرفت، جاکاڙ ته سپ کان "عظيم" "الله‌تعاليٰ" ئي آهي.

والذي انزله الله‌عليٰ عباده: اهو جيڪو الله‌تعاليٰ پنهنجي ٻانهن تي نازل ڪيو. ان مان مراد آهي قرآن جو باطني علم.

المصدق: جيڪو اهلِ ظاهر جي ڪيل ظاهري معنيٰ جي تصديق ڪري ٿو، سو باطن وارا ظاهر وارن جي تصديق ڪن ٿا. پر گهٽا اهلِ ظاهر، باطن وارن کي ڪوڙو سمجهن ٿا، سواءِ انهن جي ڪن ٿورڙين ڄاڻهين جي، جيڪي انهن جي عقل ۾ اچن ٿيون.

ظل ظليل: وڏي ڇانوءَ وارو ٻاڇو جنهن ۾ جنتي داخل ٿيندا، اهو "حقيقي وجود" جو ٻاڇو آهي.

اقامة الصلاة: نماز قائم ڪرڻ يعني نفس جي اطمينان سببان دائمي حضوري ملڻ. جيئن الله‌تعاليٰ جو ارشاد آهي: **فاذا اطمأنتم فاقيموا الصلاة (٤:١٠٣)** يعني: "جڏهن توهان اطمينان ماڻيو ته نماز قائم ڪريو". وڏيڪ چٽائي هن آيت ۾ آهي: **"هم علىٰ صلواتهم دائمون" (٧٠:٢٣)**. معنيٰ: "جيڪي پنهنجي نماز تي مدامي آهن".

والصلواة التى تنهىٰ عن الفحشاءِ. اها نماز جيڪا برائي کان روڪي ٿي، اها آهي ان شيخ جي صحبت جيڪو گس تي لائي، جوته اهو الله‌سان معيت رکي ٿو. ان ڪري جنهن سندس صحبت ماڻي، ته ان ڇڻ الله‌جي صحبت ماڻي.

الايمان: ايمان جنهن جو ايمان وارن کي امر ٽيل آهي، ان جو هڪڙو قسم آهي عياني يعني جيڪو اکين جي مشاهدي سان نظر اچي، اهو خواص لاءِ آهي ۽ ٻيو قسم آهي غيبي جيڪو اڃا وڌيڪ خاص ماڻهن لاءِ آهي. انهن جو وچور هي آهي تہ جيڪڏهن نفس جي ڪفر يعني انڪار هوندي قلب جو ايمان آهي تہ اهو غيبي آهي. پر جيڪڏهن نفس ۾ ايمان وارو آهي تہ پوءِ اهو عياني (يعني شهودي) ڇڏبو. يعني جڏهن نفس خدائي نور جو تجلو پسي فرمانبردار ٿئي ٿو ۽ ايمان آڻي ٿو جيئن حضرت موسيٰ عليه السلام ايمان آندو. نفس جي فنا وري تڏهن عيني آهي جڏهن هن جو سمورو وجود ذاتي توڙي صفاتي لحاظ کان اطمينان ۽ امن واري حالت ۾ ٿئي ٿو.

الذكر القليل: ٿورڙو ذڪر اهو آهي جيڪو رڳو قالب يعني بدن (جي عضون) سان ٿئي. جيئن تہ بدن جو واسطو دنيا سان آهي ۽ دنيا جي موڙي مختصر آهي. هوڏانهن قلب آخرت سان لاڳاپيل آهي ۽ آخرت سڀ کان بهتر ۽ جٽادار آهي.

انزال القرآن علىٰ محمد (ﷺ): محمد ﷺ تي عالميت قرآن جي نزول مان مراد عالميت جي صفت جي تجلي آهي، جنهن ڪري ڪيس ان سڀ جو علم حاصل ٿيو جيڪو ٽي چڪو يا ٿيڻ وارو آهي.

التثليث النصراني: نصارن جو تثليث وارو خيال. هت ان مان مراد آهي نفس، روح ۽ اله جو عقيدو رکڻ.

التوحيد: توحيد آهي وحدت پسڻ.

الكلب المعلم: سيکاريل ڪتو جيئن قرآن جي آيت ۾ "المكلبين" لفظ آيو آهي. هتي ان مان مراد نفس مطمئنہ آهي، پوءِ اهو علوم لدنيہ مان جيڪو شڪار ڪري ٿو سو حلال آهي.

الطيبات: پاڪ شيون جيڪي الله سان ملائيندڙ آهن.

الخبيثات: ناپاڪ شيون جيڪي الله جي وصال ۾ رندڪ آهن.

القرض الحسن: سهڻي قرض مان مراد آهي مجازي وجود کي حوالي ڪرڻ.

المضاعفة: وري ان جي واڌ يا وڌڻ مان مراد آهي ازلي ۽ ابدي حقيقي وجود جو عطا ٿيڻ ۽ ان جو مطلب آهي اوندهہ مان ڪڍي روشنيءَ ۾ آڻڻ. پهريون يعني (مجازي وجود) ظلمت يا اونداهي آهي ۽ ٻيو (حقيقي وجود) روشني يا نور آهي.

النور: نور الله‌جي ذات آهي جيڪو آسمانن ۽ زمين جو نور آهي.

الربانيون: رباني شخص اهي آهن جن کي هي حڪم ڏنو ويو آهي ته عام کي براين کان روڪين. اهي آهن اهي مشائخ جيڪي حق سان واصل آهن ۽ تربيت ڪن ٿا. جيڪڏهن انهن کي امر ٽيل نه هجي ها ته جيڪر ماڻهن کي دعوت ڏيڻ ۾ مشغول نه ٿين ها چوته هو هر وقت مشاهدي ۾ ٻڏل رهن ٿا.

الاخبار: يعني تقويٰ وارا عالم سڳورا.

المنزل علي الرسول: اهو جيڪي رسول تي نازل ٿيل آهي، يعني جنهن جي تبليغ ۽ پهچائڻ جو ڪيس امر ڪيو ويو آهي. هن ۾ وحي، الهام، مشاهدات، حقائق ۽ اسرار شامل آهن. جيڪڏهن ڪيس اهڙو امر ٽيل نه هجي ها ته هو اهي شيون نه پهچائي ها. پر ماڻهن جي استعداد آهر هن هر ڪنهن کي اهو پيغام پهچايو آهي، جنهن لاءِ هو عبارت يا اشارت، تاديب يا تهذيب، تزڪيه ۽ تخليه، همت ۽ جذب، توبه يا نبوي قوت يا شفاعت جا وسيلا ڪتب آڻي ٿو.

العصمة النبوية: نبي جي حفاظت مان مراد ناسوتي وصفن کان لاهوتي حفاظت آهي.

الارض اللتي يرثها الصالحون: ڏرتي جيڪا صالحن کي ورثي ۾ ملي ٿي. ان مان مراد آهي: نفس جون صفتون. جڏهن اهو (نفس) مري ٿو ته قلب ان جو وارث ٿئي ٿو ۽ انهن کي بلنديءَ وارن ڪمن ۾ ڪم آڻي ٿو. جيئن نفس انهن کي سفلي ڪمن ۾ لڳايو ٿي، ان کان پوءِ هو انهيءَ ذات جو وارث ٿئي ٿو جيڪا ڪلي، واحد ۽ باقي آهي.

العالم بما في السموات والارض: اهو ڄاڻندڙ آهي ان جو جيڪي ڪجهه آسمانن ۽ زمين ۾ آهي. هي اشارو آهي واصل قلب شخص ڏانهن ۽ قلب، جيڪو الله‌جو گهر آهي، ان ريت هو الله‌جا انوار ڏسي ٿو ۽ انهن وسيلي جيڪي ڪجهه آسمانن ۽ زمين ۾ آهي، سو سڀ ڏسي ٿو. ڇاڪاڻ ته هو ان صورت ۾ الله‌جي نور سان ڏسي رهيو هوندو آهي.

الابواب المفتوحة للبلاءِ في صورة النعماءِ: دروازا جيڪي امتحان واسطي نعمتن جي صورت ۾ کوليا ويا آهن. هن جو مطلب آهي ته ظاهري نعمتون دنيا وارن لاءِ آهن. جڏهن ته ڪشف ۽ ڪرامتون، دلين واريون خبرون ۽ روحاني مشاهدا باطن وارن

کي سير سلوڪ دوران نصيب ٿين ٿا. اتي انهن کي سندن نفس فريب ڏيندو آهي ته هو اهڙي مرتبي تي پهچي ويا آهن، جو هاڻ کين مرشد يا رهبر جي گهرج ناهي، تڏهن اهي هلاکت ۾ پئجي وڃن ٿا.

دار السلام: سلامتيءَ جو گهر، اهو وحدت جو ماڳ آهي جو چڃي ڏار ٿيڻ کان سلامتي ملي وڃي ٿي.

الشجرة المنهية : اهو وڻ جنهن کان منع ٿيل آهي. مراد آهي طبيعت.

الجنة : بهشت يعني معرفت.

کي شجره يعني وڻ مان مراد محبت وٺن ٿا ۽ "نهي" مان مراد محبت کان بچڻ سمجهن ٿا. چوته محبت ۾ نار ۽ نور (يعني باهه ۽ روشني) ٻئي آهن، پوءِ جيڪو ان جي روشني چاهي ٿو ته ان جي انانيت باهه سان سڙي ختم ٿي وڃي ٿي. تڏهن کيس اها روشني نصيب ٿئي ٿي، سو اهو وڻ حقيقت جي درجي لاءِ لازمي آهي. پر وري جڏهن (آدم) محبت واري سڳنڌ جهڻي ته اهو نهيءَ وارو حڪم ياد اچي ويس. اتي ابليس قسم جي پيالي سان کيس محبوب جي ياد وارو شراب پياريو، گويا ابليس جي دشمني دوستيءَ وانگر ثابت ٿي.

سم الخياط: سئي جو پاهو، ان مان مراد آهي فنا.

الجمل: اٺ مان مراد آهي نفس. اهو نفس، تزڪيه ۽ صفتن کي هٿائڻ سان وار کان به هزار ٻيرا سنهو ٿي پوي ٿو ۽ پوءِ اهو سئي جي پاهي مان لنگهي سگهي ٿو. بلڪ جڏهن اهو فنا ٿيو ته پوءِ بقا وارو جنت ۾ پڻ داخل ٿئي ٿو ۽ بقاءُ مان مراد آهي اهو حجاب جيڪو بهشتن ۽ دوزخ وارن جي وچ ۾ آهي ۽ وري بهشتن مان مراد آهن الله‌جي طلب ۾ جاکوڙيندڙ ۽ دوزخين مان مراد آهي جيڪي بشري نفساني اوگڻن سبب طلب کان بس ڪري ويٺا آهن. اهي جيڪي اهلِ جنت اهلِ دوزخ جي وچ تي آهن، اهي آهن اهل الله‌۽ اهي اهي آهن، جن کي سهڻن روحاني اخلاقن جي پرک ۽ معرفت سان نوازيو ويو آهي.

الاعراف: اعراف يعني معرفت وارن جو ماڳ.

السماءُ: نشاني هتي مراد آهي جنهن سان عارف ماڻهن کي قلب جي روشني ۽ اوندهه سبب سجاڻن ٿا.

استواءُ الرحمن علي العرش: رحمان جو عرش تي قرار ونڻ ان جو مثال ائين آهي جيئن تنهنجي روح تنهنجي قلب جي عرش تي قرار ورتو آهي، ڇوتہ اها دل (قلب) ئي ان قابل آهي تہ روح کان فيض حاصل ڪري، پوءِ قلب اهو فيض ٻين مڙني عضون تائين پهچائي ٿو. ان ڪري جيڪڏهن تون گهرين تہ اللهجي خلقت يعني عالم ڪبير جي معرفت حاصل ڪرين تہ پوءِ پنهنجي روح کي سمجهہ، جيڪو عالم صغير ۾ اللهجو خليفو يا نائب آهي. انهيءَ ڪري تہ اللهتعاليٰ کيس نطفي جي صورت ۾ بہ اختيار وارو بنايو آهي ۽ ان عالم ڪبير جو بدن ڏرتي آهي تہ مٿو آسمان اٿس ۽ سندس قلب عرش آهي ۽ سندس سِر ڪرسي آهي. پوءِ ان ريت اهو قلب عرش تي قرار ونڊي ٿو. **"خلق العالم فی ستة ايام"**. "عالم کي ڇهن ڏينهن ۾ پيدا ڪيو ويو". ان جو مطلب آهي ڇهن قسمن ۾ **(الروح المجرد)** ان جي مجرد صورت انسان آهي ۽ الملڪوتيات جهڙوڪ جن ۽ ملائڪ. {82} **ملكوت السماءِ والارض**، آسمان، زمين ۽ عقل مفرد ۽ مرڪب آهن. پر تارا ۽ انسانن جا نفوس، حيوان، نباتات، معدنيات توڙي ٻيا اجرام وري عُلوي بسائط آهن ۽ ٻيا اجسام مفرد آهن يا مرڪب سفلي يعني عناصر ۽ موالید آهن. **ثم استویٰ علی العرش**. پوءِ هن عرش تي قرار ورتو يعني هن عالم ۾ تصرف جا اختيار هٿ ۾ ڪيا جئين عالم صغير ۾ تنهجو روح آهي.

المعروف: مان مراد اللهجي ذات آهي ۽ اهي ڳالهيون جيڪي وٽس پهچائن ٿيون. المنكر معنيٰ هن جو غير ۽ اهڙيون ٻيون شيون.

المخالف: اهي باندر جيڪي ملڪوتي صفتن جي ڦير گهير سبب باندر جي صفتن ۾ اچي ويا.

الدعوة الله باسماءِ الحسنيٰ: يعني اهڙين صفتن سان سينگارجڻ جن سان دل جي صفائي ٿئي ۽ الله جي غير کان توجہ ختم ٿئي ۽ پالٹهار جو ورد پنهنجي اندر ۾ ڪري ۽ نفس جي فصل اندر صفت ۽ ذات جي لحاظ کان فنا حاصل ڪري.

الاسماءُ الحسنيٰ: الله تعاليٰ کي سندس اسماءِ حسنيٰ سان سڏڻ جو مطلب آهي، پاڻ ۾ سهڻيون صفتون، گڻ پيدا ڪرڻ، هن ريت قلب کي صاف ڪجيءِ ڏيان ماسوي الله کان ختم ڪري ڇڏجي.

والذكر ربک في نفسک: رب کي اندر ۾ ياد ڪرڻ.

مان مراد مامورات (حڪم ڪيل شين) ۾ صفتن بابت نفس جي فعل، صفتن توڙي ذات کي فنا ڪري ڇڏڻ تہ جيڪو پنهنجي رب کي اندر ۾ ياد ڪري ٿو، تنهن کي الله پاڻ وٽ ياد ڪري ٿو ۽ ڪيس پنهنجي بقاءِ سان محفوظ ۽ باقي رکي ٿو. تنهن ڪري پهريون ذڪر فعلن جي (دل ۾) تبديلي آهي. وچون صفتن کي (روح ۾) تبديل ڪرڻ آهي ۽ آخري درجو (نڪرڻ واري جي) ذات کي انوار حقيقي ۾ فنا ڪرڻ آهي. اتي ذاڪر ۽ مذڪور (ذڪر ڪرڻ وارو ۽ اها ذات جنهن جو ذڪر ڪجي ٿو) هڪ ٿي وڃن ٿا، جيئن چيو ويو آهي "احد الله الا الله" يعني الله جي احديت الله کان سواءِ ٻيو ڪجهہ ناهي. اتي قلب کي ذڪر سان اطمينان ملي ٿو ۽ ڊپ ختم ٿئي ٿو. چاڪاڻ تہ اهو (ڊپ وارو) حال ابتدائي حال آهي، ۽ شوق جي اثر سبب ٿئي ٿو، اهو (ڊپ) ان جو بہ دليل آهي تہ ڪائنس ڪا شيءَ وڃائجي ويل آهي، جنهن جي ڳولا ۾ لڳل آهي.

هڪڙو ٽولو جنهن جو مومنن سان انجام ٽيل آهي.

مان مراد اها واردات (تجليات) آهي ۽ نفسن کي ماري مات ڪرڻ آهي. اهي مومن نفس کي مارڻ کان پوءِ جيئرا نٿا رهن، چوتہ اهي هر وقت فنا جي طلب ٿا رکن ۽ بقا نٿا گهرن.

الاستفتاح: فتح جي طلب ڪرڻ. اها طلب جنهن سان اخلاص جي ڪنجيءَ وسيلي قلب جي درکي کولجي ۽ تجليءَ جي طلب ۾ ماسِوي الله‌جي طلب ترڪ ڪجي. بيشڪ الله‌پنهنجي ذات سان ازل ۽ ابد کان تجليءَ ۾ آهي.

التوبة : نفس جي خواهشات کي ترڪ ڪرڻ.

الصلاة: الله‌جي طرف دائمي توجہ يا ڌيان.

الزكوة: مان مراد آهي نفس کي ان جي (بچڻين) وصفن کان پاڪ ڪرڻ جنهن جي نتيجي ۾ ٽي واٽي راهہ کي چڏي ترڪ المجاهده واري حالت ۾ پهچجي ٿو.

نكث الايمان: عهد اقرار ٽوڙڻ مان مراد آهي، نفس جو طبيعت اماره ڏانهن موٽ کائڻ، سو بہ تڏهن جڏهن ڪيس رحمن جي ذڪر سان اطمينان مليو هجي ۽ دل جي دري عالم غيب ۽ ڪجهہ ڏانهن کلي هجي.

والهمّ باخراج الرسول: الله‌جي رسول کي ٻاهر ڪڍڻ لاءِ تياري يا ارادو ڪرڻ مان مراد نفس پاران سندس بشري صفتن سبب دل جي ڪڙڪي بند ڪرڻ تہ جيئن رسول

يعني غيبي واردات قلب مان نڪري هلي وڃي.

الڪثرة : حسي ڪثرت مان مراد عبادتون، عمل ۽ طاقتون آهن.

الاعجاب: مان مراد اهو سمجهڻ آهي ته نفس کي انهن (عبادتن ۽ عملن سان) قتل يا ختم ڪري سگهجي ٿو. (اذا اعجبتكم كثرتكم واري آيت)

التولي: سفلي طبيعت طرف موٽ ڪائڻ.

الرسول: پيغمبر يعني روح.

المؤمن: يعني قلب.

السكينة : اهو اطمينان ۽ فيض جيڪو روح ۽ قلب تي وارد ٿئي ۽ ان سان پنهنجي رب ڏانهن وڃڻ سان سڪون حاصل ڪري.

الكافر: يعني نفس.

اتخاذ الاحبار والرهبان اربابا. پنهنجي عالمن ۽ بزرگن کي رب ڪري سمجهڻ مان مراد نفس جو دل ۽ روح کي پنهنجو رب سمجهڻ، جڏهن انهن جي آئيني جي نور جو اولڙو مٽس (سالڪ تي) پوي.

الصدقات: يعني معرفت **انما الصدقات للفقراءِ....** واري آيت ۾.

الفقراء : يعني جيڪي فاني بڻجي بقاءُ ماڻڻ ٿا.

المساكين: اهي جن ۾ ڪي وصفون اڃان باقي بچيون آهن.

السفينه: ٻيڙي يعني قلب جيڪو طلب جي تبحر ۾ هلندڙ آهي، جنهن ۾ محبت جي خضر سوراخ ڪيو آهي. (اما السفينة فكانت لمساكين... واري آيت ۾)

العاملين عليها: (خضر مان مراد محبت آهي). ان جا ڪارندا يعني عملن وارا (اشارو آهي عملن واري تجلي ڏي).

المؤلفة قلوبهم: دلجوئي ڪيل، اهي آهن جيڪي الله‌جي ياد ۾ رڌل آهن ۽ ساڳيءَ طرح اهي ٻيا به جيڪي (آيت ۾) انهن کان پوءِ ڄاڻايل آهن.

العذاب الاليم: دردناڪ عذاب. هتي مراد آهي ولايت کان رد ٿيڻ. جيڪڏهن ڪو ولي چاهي به ته اهڙي ماڻهوءَ جي ڪا واهر نڪو ڪري سگهي، گناهه جي لحاظ سان طريقت جو مرتد، شريعت جي مرتد کان به وڌيڪ آهي.

المهاجرة: هجرت يا لڏپلاڻ يعني بشريت جي صفات ترڪ ڪري روح ڏانهن وڌڻ

۽ وري ان روح کان قدوس ۽ سبوح ذات ڏانهن سفر.

المنافقون حول المدينة : (قرآن ۾ آيل) مديني شهر جي چوگرد وارا منافق. انهن مان مراد آهي، نفس جون شهواني صفتون، جيڪي قلب جي شهر کي وکوڙي بينل آهن. اهي (شهواني صفتون) تہ مغلوب ٿين ٿيون پر جيڪي اهڙيون کافر صفتون آهن سي نہ ٿيون بدلجن. جيئن بهيمي صفتون جهڙوڪ کائڻ، پيئڻ جي بهيمي صفت نہ ٿيون متجن. جيڪي نفسي (بهيمي) صفتون مسلمان آهن يا شيطان آهن، اهي ظاهري ۽ باطني طور متجي وڃن ٿيون. جڏهن انهن جو سينو قلبي نور سان کلي پوي ٿو. پوءِ اهي نہ کاوڙ ۾ اچن ٿا ۽ نہ کوڙ ڳالهائن ٿا ۽ نہ وري تکبر ڪن ٿا.

اهل المسجد الضرار: مسجد ضرار وارا، اهي اهڙا "طبيعت وارا" آهن، جيڪي (حقيقت وارن جي مقابلي ۾) نفس واري غلاظت جي ڊيرکي ذکر جو ماڳ بڻائن ٿا تہ جيئن طريقت (حقيقت) وارن کي ڇيهو رسائن. اهي اهلِ حقيقت، قلب جي انهيءَ مسجد ۾ ذکر ڪن ٿا جنهن جو بنياد عبوديت واري تقويٰ ۽ وحدانيت جي سچي اقرار تي آهي.

التائب: توبہ ڪندڙ مان مراد آهي جيڪو اللهڈانهن ڪُل سوڏو (پوريءَ ريت) رجوع ڪري.

العابد: عبادت ڪندڙ مان مراد اهو شخص آهي جيڪو ڪنهن غرض کان ويجهڙائي ڳولهي ٿو (عبادت ڪري ٿو).

الحامد: حمد ڪندڙ، ان مان مراد آهي، اللهجي خاص توفيق سان.

السائح: واٽهڙو جيڪو ڏانهس سفر ڪري ٿو.

الراكع: رڪوع ڪندڙ يعني جيڪو پنهنجي وجود جي قيام کان هيٺو ٿيو پيو آهي، تہ جيئن پنهنجي موجد سان قيام (بقاءُ) ماڻي (قائم بالله ٿئي).

الساجد: سجدو ڪندڙ جيڪو "هو" کان بنا وحدت ۾ اچي ويو آهي. (٨٥)

الآمر بالمعروف: چڱائي جو امر ڪندڙ يعني جيڪو اللهجي طرفان سڏ ڏيڻ تي مامورٿيل آهي ۽ قائم بالله آهي.

المعروف: ڄاتل، اها الله جي ذات آهي.

المنكر: بروکم جيڪو الله سان واصل ٿيڻ ۾ رندڪ بنجي ٿو.

الاعمال الصالحات: نيڪ عمل يعني فنا ۽ بقا. ننڍي فنا مان مراد آهي وصفن (انساني ڪٹن) جو بدلجڻ ۽ وڏي فنا جو مطلب آهي: ذات جي تبديلي (يعني مقيد وجود مٿجي مطلق وجود ٿي پوي).

الفقہ في الدين: دين جي سمجهہ يعني پهتل ٻانهن کان "سير الي الله" سکڻ، اهو پهريائين جسم کان قلب تائين اتان روح تائين، اتان وري "التخلق باخلاق الله" يعني الله جي اوصاف سان پاڻ کي سينگارڻ آهي ۽ اهو هن ريت جو پنهنجي اوصاف کي فنا ڪجي ۽ ان کي"سير الي الله" چون ٿا. جتان وري الله جي ذات طرف ۽ اهو ماڳ پنهنجي ذات کي فنا ڪري ڇڏڻ سان حاصل ٿئي ٿو تہ جيئن مٹس اللهجي صفتن جي تجلي ٿئي ۽ اهو "سير بالله" آهي. ان کان پوءِ "انانيت" منجهان نڪري "هويت" طرف ۽ "هويت"کان پوءِ وري ابدي الوهيت طرف سفر آهي ۽ ان کي "سير في الله" چون ٿا.

دار السلام: سلامتيءَ جو ماڳ. اهو صورت توڙي ظاهر جو عدم آهي. وري "سلامت" جي معنيٰ حجاب يعني علم کان عدم جي صورت آهي. اهو (عدم) سلامتيءَ جو گهر ان ڪري بہ آهي جو اتي الله جي وجود سان شرڪ ڪرڻ جي آفت معدوم آهي، ان ڪري اهو وحدانيت جو ماڳ پڻ آهي.

السلام: اهو الله جو نالو پڻ آهي ۽ علم ان جي صفت آهي. تنهن ڪري الله‌پنهنجي ٻانهن کي ازل کان، عدم منجهان وجود ڏانهن سڏي ٿو ۽ علم کان جيڪو صفت آهي، فعل ڏانهن سڏي ٿو، جيڪو هڪ قوڪ وسيلي تخليق ڪرڻ آهي. اهڙيءَ طرح هو ڪين ابد کان وٺي وجود کان عدم طرف سڏي ٿو ۽ جذب سان فعل کان علم طرف سڏي ٿو. علم وجود جو احاطو ڪري ٿو، سو علم جو مجذوب (علم ڏانهن ڇڪيل) وري ان وجود جو احاطو ڪري ٿو ۽ اهو مقام "سير في الله، بالله" جو آهي. اهو ايستائين حاصل نٿو ٿئي جيستائين هو پنهنجي "انانيت"کي "هويت" ۾ فنا نٿو ڪري ڇوتہ اهوئي محيط (هر شيءِ تي ڄاڻيل) ازلي علم کي پهچي ٿو.

عمل المفسدين: مفسدين جي عمل مان مراد اهي ڪم آهن، جيڪي قلب کي فيض جي قبوليت کان ٽيڙي ڇڏين ٿا.

الحشر: وري گڏ ٿيڻ: اهو ٽن قسمن جو آهي. هڪڙو عام جيڪو جيئرن جو قبرن

مان نڪرڻ آهي. ٻيو خاص جيڪو سلوڪ جي وسيلي زندگيءَ ۾ روحن جو دنياوي جسمن جي قبرن کان ٻاهر نڪرڻ آهي تہ جيئن انهيءَ عالم روحاني ۾ پهچڻ کان اڳ نفساني صفتن کي ڇڏي موت (جي حالت) اختيار ڪن.

اخص: يعني خاص الخاص حشر هي آهي تہ جڏهن روحانيت کان نڪري الوهيت طرف اچي.

حڪمة : حڪمت ۾ حقائق، معاني ۽ اسرار (راز رمزون) اچي وڃن ٿا.

العبادت: جو مطلب آهي طلب، (ڳولا ڪرڻ)، سو جنهن ڪنهن شيءِ جي طلب ڪئي تہ هن جڻ ان شيءَ جي عبادت ڪئي تنهن ڪري معبود کي سڃاڻڻ گهرجي.

الاجل المسمیٰ: پورو وقت يعني جڏهن سلوڪ جا مقامات پورا ٿين ۽ وصول يعني ميلاپ جي شروعات ٿئي.

اليوم الكبير: وڏو ڏينهن، ان مان مراد آهي جڏهن الله‌جو ذڪر پورو ٿئي.

السور العشر: (عشر سور مثله واري آيت ۾) قرآن جي ڏهن سورتن مان مراد ڏهه پهلو آهن ۽ اهي هي آهن: معاني، احڪام، اسرار، انوار، دقائق، حقائق، بلاغت، هدايت، اعجاز ۽ ارشاد.

بينة (نشاني) تي هجڻ: قرآن جي آيت **افمن كان علىٰ بينة من ربه** مان مراد اهڙي حالت تي هئڻ آهي جنهن ۾ رب تعاليٰ جي صفتن مان ڪا صفت متس وائڪي (ويتلوه شاهد منه) اهو شاهد جيڪو ان نشانيءَ جي پٺيان اچي ٿو، اهو آهي.

الشاهد: حق جو مشاهدو يا حق جو شاهد (جبرائيل) ڇاڪاڻ تہ ڪشف ڪڏهن بنا مشاهدي جي نہ ٿئي ٿو.

البينة: اها نشاني جيڪا ان جي مقابلي ۾ آهي، اها آهي عقل ۽ نقل جي نشاني، ڇاڪاڻ تہ ان ۾ پُل ۽ خطا جو امڪان آهي.

الطوفان: طوفان مان مراد فتنو آهي. (نوح عليه السلام جي واقعي ۾ ڄاڻايل طوفان)

التنور: تنور مان مراد آهي شهوت.

الفلك: ٻيڙي آهي شريعت.

الاعين الاهية : مان مراد شريعت جا اسرار سمجهڻ آهي.

الزوجين: مان مراد نفس جون جوڙا جوڙا صفتون آهي.

الاهل: اهل مان مراد روح جون صفتون آهن.

ومن آمن: مان مراد قلب، سر ۽ عقل آهن.

الابن المغرق: ٻڏندڙ پٽ مان مراد آهي نفس ۽ عقل واري جبلت. وڌيڪ غور جو مقام آهي.

غوص الماءُ: پاڻيءَ جي لهڻ مان مراد آهي شريعت جي نور سان فتنن جي شدت گهٽجڻ.

الجودي: جودي مان مراد تمڪين (ڪنهن هنڌ جمائي ڇڏڻ) جو مقام آهي ۽ طوفان جا ڏهاڙا "مقام تلوين" آهن. ("طوفان" کان وٺي "الجودي" تائين وارا لفظ نوح عليه السلام جي واقعي وارين آيتن ۾ آيل آهن).

الخسران: مان مراد قلب جو موت آهي ڇوتہ جنهنجو قلب مري ڇڪو اهو هميشہ لاءِ خساري ۾ پئجي ويو. ڇوتہ هو عالم طبيعي ۾ بند يا محبوس ٿي وڃي ٿو.

الحياة: مان مراد آهي محبت جي شراب سان قلب جو زندگي ماڻڻ، ڇوتہ پوءِ اهو هرگز نٿو مري.

الملكوت: مان مراد ڪائنات جو باطن يعني عالم امڪان آهي يا ان مان مراد آخرت آهي ۽ آخرت هميشہ جوڳي آهي. تنهن ڪري ڪائنات جو باطن بہ (هر ذري جي لحاظ سان) هميشہ وارو آهي. انهيءَ ڪري آسمانن ۽ زمين ۾ جيڪي آهي اهي سڀ پنهنجي ملڪوتي زبان سان الله جي تسبيح ڪن ٿا.

الملك: (بيده الملك) ظاهر ۾ ان مان مراد هيءَ دنيا آهي.

البحران: ہ سمنڊ ۽ اهي آهن هڪ جسماني ۽ ٻيو روحاني.

يونس الملتقم: ڳهجي ويل يونس، اهو آهي روح ۽ وڏي مڇي آهي بدن يا انساني قالب جي صورت.

نجاته: يعني ان جو ڇوٽڪارو تسبيح ڪرڻ ۾ آهي.

الشرك بالله: مان مراد غير جي طلب آهي.

الغيب: اهو ہن قسمن جو آهي، هڪڙو اهو تہ توکان ڪا شيءَ لڪل هجي زمين ۽

آسمان جي صورت ۾ ۽ تولاءِ ان جو علم ممڪن هجي. ڇوتہ اها خبر تہ زمين ۽ آسمان ۾ ڇا آهي، علم نجوم ۽ علم هيئت جي وسيلي خبر پئجي سگهي ٿي.

ٻيو قسم هي آهي تہ اها شيءِ توڪان معنوي ڏرتيءَ تي غائب هجي ۽ اها اخلاق جي حالت آهي ۽ تون ان کي مجاهدي جي ذريعي حاصل ڪري سگهين ٿو. ان کان پوءِ آهي معنوي آسمان ۽ اهو قلب آهي، جنهن سان سلوڪ جي ذريعي واقفيت ٿي سگهي ٿي. ان جي مقامات ۽ غيب الغيب تائين بہ پهچي سگهجي ٿو. پر اهو علم حق تعاليٰ جي ارادي کان سواءِ نٿو ٿي سگهي.

دابة الارض: ڏرتيءَ جو جانور اهو آهي نفس ناطقہ، جيڪو تجليءَ سبب ٻاهر اچي ٿو.

نفخ في الصور: صور ڦوڪڻ مان مراد آهي، قلب جي اندر ۾ محبت جي ڦوڪ پرڻ.

الفزع: (ففزع من فی السماوات والارض) نفس ۽ روح ڪنبڻ لڳندا ۽ انهن کان مستثنيٰ ڪيل (الا من شاء الله) لڪل آهي ۽ اها عشق جي قيامت آهي.

الامانة: انا عرضنا الامانة علی السماوات والارض..... امانت جيڪا انسان کنئي، ان مان مراد آهي: سنئون سڏو فيض قبول ڪرڻ ۽ اهو فنا وسيلي حاصل ٿئي ٿو. ڇاڪاڻ تہ انساني روح ۽ الله جي درميان ڪو ٻيو واسطو ڪونهي. ڇاڪاڻ تہ هن (روح) جو وجود الله جي وجود مان آهي. انهيءَ ڪري هو ڪائنات ۾ الله جو خليفو آهي. ساڳيءَ طرح سندس صفتون حق جي صفتن جو خليفو آهن. اهوئي سبب آهي جو روح الله تعاليٰ کان فيض حاصل ڪري ٿو ۽ الله جي عرش يعني قلب تي فائز ٿئي ٿو. ان ريت قلب روح جو خليفو بنجي ٿو تہ جيئن خادم نفس کي فيض يافتہ ڪري سگهي ۽ وري نفس خليفو آهي قلب جو تہ جيئن بدني قالب کي فيض رسائي سگهي. وري اهو قالب خليفو آهي، نفس جو تہ جيئن دنيا ۾ فيض ڏيئي سگهي ۽ اها دنيا هيءَ ڏرتي آهي. ان لحاظ سان عالم هڪ شخص وانگر آهي ۽ انسان ان جو قلب آهي. مثنويءَ ۾ آيو آهي تہ:

قلب چون عقل است و خلق اعضای تن

بستهٔ عقل است تدبير بدن

معنيٰ: دل جو مثال عقل وانگر آهي ۽ جسم جا ٻيا عضوا مخلوق وانگر آهن، عقل جي ڳوٺري انهيءَ لاءِ آهي تہ جيئن بدن جي ضرورتن جو خيال ڪري.

[٥٩] ڪي جئري جنت ۾، ڪي مئي مس مڙن
مثل ڪين ڪرن، پسئو جلووپريان جو

نثري ترجمو: ڪي هن زندگيءَ ۾ ئي جنت ۾ داخل آهن، پر ڪي مرڻ ڪانپوءِ نہ مشڪل سان جنت ۾ داخل ٿيندا. پر جيڪي سالڪ محبوب جو ديدار ڪن ٿا، ان جي برابر ٻي ڪنهن شيءِ کي نٿا ڪن.

جنهن وصال جو ثمر ماڻيو، جيڪو هن لاڏاڻي، واري جهان ۾ فاني ٽيڙ جي نتيجي ۾ ملي ٿو ۽ ان ڪانپوءِ الله ذوالجلال والجمال ۾ بقا حاصل ڪيائين، ۽ اهو ئي پوءِ غم، خوف ۽ اميد کان پالهو رهي ٿو. ڇاڪاڻ تہ هو وصل واري جنت ۾ داخل ٿي چڪو آهي، تہ جڏ ان سان ڪيل وعدو سندس حق ۾ نقد يا روڪڙ بنجي پيو. مطلب تہ ان لاءِ پوءِ ڪو وعدو وعيد باقي نٿو رهي هن لاءِ عيد ئي عيد آهي. جيئن الله جو فرمان آهي: **"الا ان اولياءَ الله لاخوف عليهم ولاهم يحزنون". (١٠ : ٦٢)**

"ڄاڻي ڇڏيو! الله جي دوستن لاءِ نہ ڪو خوف آهي ۽ نہ وري اهي غم گوندر پسندا."

انهيءَ مقام کي مشاهدي جو نالو ڏين ٿا ۽ اهو ذات پاڪ جي تجلي آهي {89 }ء مڪاشفہ جو مطلب آهي صفات جي تجلي ۽ محاضره جو مطلب آهي افعال جي تجلي يعني الله جي حضور ۾ رهڻ (اهي مڙيو ئي ڪيس ملن ٿا). انهن ٽنهي تجلين کي علم اليقين، عين اليقين ۽ حق اليقين ۾ چئجي ٿو. اهي ٽيئي ذوقي ايمان ۾ داخل آهن ۽ انهن کان گهٽ درجو استدلالي ايمان جو پر ان کان ۾ اڃان گهٽ تقليدي ايمان جو درجو آهي. مطلب تہ ايمان جا پنج درجا آهن.

سالڪ مجذوب لاءِ ذات جي تجلي صفات جي تجليءَ کان پوءِ ٽئي ٽي پر مجذوب سالڪ بابت ان جي ابتڙ آهي.

[٦٠] عجب جهڙي آهه، حقيقت حبيب جي
نڪي چئبو سو ڏٽي، نڪي مخلوقا
شفق جي ساڃاءِ، جامع ليل نهار کي

نثري ترجمو: الله جي حبيب (محمد ﷺ) جي حقيقت نهايت عجيب آهي. هن کي نکو خالق يا مالڪ چئي سگهجي ٿو. نکو وري کيس فقط مخلوق چوڻ گهرجي. بلڪ هن جو مثال شفق جي رنگ وانگر آهي، جيڪو ڏينهن ۽ رات جي گڏجڻ ڪري ظاهر ٿئي ٿو.

يعني حقيقت محمدي جيڪا تعين وجوبي آهي، ۽ ٽلهي ليکي سيني تعينات جي جامع آهي، جنهن کي تعين اول ۽ ذات جي تجلي جو نالو پڻ ڏنو اٿن. شيخ ابن عربي وٽ اها (حقيقت محمدي) (فقط) وحدت ذاتيءَ جو، ۽ ٽلهي ليکي وارن نالن جي ڪثرت جو (پوري طرح) مظهر ناهي، پر اها اهڙي حقيقت آهي جيڪا برزخي آهي، جامع آهي جيڪا هڪ لحاظ سان واجب آهي ۽ هڪ لحاظ سان ممڪن آهي ان جو مثال شفق وارو آهي، جيڪو نکي ڏينهن آهي نکي رات، پر هنهي سان ڪجهہ نہ ڪجهہ مشابهت اٿس. جيئن رات نظير آهي ذاتي وحدت (احديت) جو، چو تہ ان ۾ سڀ شيون لکي وڃن ٿيون ۽ منجهس ڏکجي گم ٿي وڃن ٿيون. ۽ ڏينهن نظير آهي نالن واري ڪثرت جو، چو تہ ان ۾ سڀ شيون ظاهر ٿي پون ٿيون. (حقيقت اها هڪڙي آهي) باقي هيو جيڪو ڪجهہ آهي، اهو ان (وحدت) جو تفصيل آهي.

انهيءَ ڪري آيل آهي "**لولاك لما خلقت الافلاك**". "جيڪڏهن تون نہ هجين ها تہ هي جهان نہ خلقيان ها." مشائخن وٽ هن حقيقت (وحدت) کان مٿي هيو ڪو سير محال آهي پر حضرت شيخ مجدد عليہ الرحمة انهيءَ کان مٿي ويو آهي ۽ ثابت ڪيو اٿس {90} تہ ذات جي تجلي ان حقيقت (وحدت) کان اڳ آڳاهين آهي، جيئن مٿي بيان اڳي ڇڪو آهي.

پريان جي پچار ۾، اڇي جن آرام
[٦١] دنيا تن کي دام، پُڄن موسم موت جي

نثري ترجمو: اهي عارف جن کي محبوب جي يادگيريءَ ۾ سڪون ملي ٿو، تن لاءِ هيءَ دنيا قيد بند آهي، اهي سدائين موت يعني فنا جي فڪر ۾ آهن.

247

هيءُ بيان اهڙي شخص جو آهي جنهن جي نفس الله جي ذڪر وسيلي نفس مطمئن جو درجو ماڻي ورتو آهي يعني جيڪو تنزل يا وري پنتي موڙڻ کان آجپو ماڻي چڪو آهي. ڇاڪاڻ ته هو طبيعت جي قيد کان آزاد ٿي ويو آهي جنهن ڪري طبيعت جي موڙ کائڻ کان بچاءُ ۽ امن ملي ٿو. ته پوءِ جيڪو انهيءَ منزل تي پهتو ته اهو سدائين ترقيءَ جا ڏاڪا چڙهندو رهي ٿو ڇو ته هو ان ريت تمڪين جي منزل تي رسي وڃي ٿو ۽ تلوين مان پار اڪري وڃي ٿو. جيڪا نفسِ لوامہ جي حالت آهي. هتي پهچڻ کانپوءِ هو دنيا جي ڪنهن بہ شيءِ سان وندر ورونهہ نٿو رکي. بلڪ دنيا هن لاءِ حقيقت جي مشاهدي آڏو رندڪ بنجي پوي ٿي. هوڏانهن مشاهدي کانسواءِ هن جو ڪو ٻيو مقصد نٿو رهي. ڇو ته هو انساني مرض (بشريت)، جيڪو سندس مقصد جي راهہ ۾ رندڪ آهي يا ٻين لفظن ۾ طبيعت جي ڪوڙ ۾ قيد ٿيڻ کان ڇوٽڪاري ماڻي چڪو آهي. تنهنڪري هو موت جي تمنا ڪري ٿو جيڪو ڪيس مقصود سان ملائيندڙ آهي. هتان پتو پيو ته نفس مطمئن اهو آهي جيڪو هر وقت الله ڏانهن رخ رکي ٿو. نفس لوامہ اهو آهي جيڪو ڪڏهن الله ڏي رخ رکي ٿو ته ڪڏهن طبيعت ڏي مائل ٿئي ٿو. نفس اماره وري رڳو طبيعت ڏي لاڙو رکندڙ آهي بهرحال انسان جي سڀني توڙي بري خاتمي جو دارو مدار انهيءَ تي آهي ته موت وقت سندس رخ الله ڏي آهي يا طبيعت ڏي.

تنهنڪري پهريون (نفس مطمئن) بلاشڪ ڪامياب آهي. ٻيو (نفس لوامہ) اميد ۽ خوف (جي وچ) ۾ آهي. ٽيون (نفس اماره) ٽوڙي ۾ آهي هن لاءِ سڀني خاتمي جي طمع ائين آهي جيئن الله جي فضل سان ۽ سياري جي مند ۾ {91} بنا ڪنهن محنت ۽ پورهئي جي (مٿان) ڪپڙو نازل ٿيڻ!

هتان تو ڪي معلوم ٿيو ته جنت الله جي طرف رخ رکڻ جو نالو آهي ۽ وري دوزخ ڪائنس غفلت جو نالو آهي. انهيءَ ڪري (حديث ۾) آيو آهي ته جيڪو گهري ته جنت جي باغ مان مزي سان کائي ته اهو ذڪر جي مجلسن ۾ وڃي ويهي. ان ڪري توکي گهرجي ته ذڪر ۽ گهٽي ذڪر سان پاڻ کي مشغول رک. ڇو ته اهو انسان جي جوهر لاءِ ڪيميا وانگر آهي.

الله تعاليٰ جو فرمان آهي: **الا بذكر الله تطمئن القلوب. (۲۸:۱۳)**

"ڄاڻي ڇڏيو ته، الله جي ذڪر سان ئي دلين کي اطمينان ملي ٿو". ذڪر سان ئي

ٻانهو پنهنجي رب ۽ رازن جي ڄاڻندڙ ذات وٽ ياد پوي ٿو. ۽ محمدي طريقي ۾ اهو ئي ڪمال جو سڀ کان مٿانهون درجو آهي، جو هو سدائين پنهنجو رخ الله طرف ڪري ڇڏي ۽ هرحال ۾ انهيءَ مان مزو ماڻي ۽ اهو هن ريت جو هن جا عادت طور ڪيل ڪم به عبادت بنجي پون. اهو ئي راز آهي انهيءَ حقيقت جو ته جيتوڻيڪ نبي ڪريم ﷺ جي عبادت بظاهر ٻين اڪثر اوليائن جي مقابلي ۾ ٿوري هوندي هئي، جڏهن ته ولين سڳورن سخت قسم جا مجاهدا ڪيا آهن ڇاڪاڻ ته پاڻ سڳورن ﷺ کي اهو حظ جهجهي مقدار ۾ حاصل ٿيل هو. ڪن اولياءُ الله کي به جڏهن انهيءَ مقام مان ڪجهه پلئه پيو ته سندن ظاهري عمل معطل ٿي ويا انهيءَ (گهٽ عبادت) ڪري ڪن مشائخن چيو آهي ته جنهن مون کي شروع ۾ ڏٺو اهو صديق بنجي ويو ۽ جنهن آخر ۾ ڏٺو اهو زنديق ٿي ويو. يعني ان جو پهريون اجتهاد منهنجي اجتهاد (سنت) جي موافق هو ان کانپوءِ ان جو اعتراض، جيڪو پڻ اجتهاد جي آڏارتي هو منهنجي ظاهري حال کي ڏسي ٿو.

"احياءُ العلوم" وارو چوي ٿو ته اهو هن ڪري جو جيڪو انهيءَ انتها تي پهچي ٿو ته ان جا اعمال باطن طرف موٽن ٿا. سواءِ فرض عبادتن جي {92} انهيءَ ڪري عام ماڻهن کي اها بي عملي سستي ۽ عبادتن کان لاپرواهي لڳي ٿي جڏهن ته ڳالهه ائين بالڪل نه هوندي آهي پر عين شهود حضور ۽ سدائين ذڪر واري حالت ۾ هوندي آهي، جيڪو سدائين سڀني عملن ۾ بهتر آهي. پوءِ جيڪو عبادت کي ڇڏي ڏيڻ ۽ واتان اڻ سونهائيندڙ ڳالهيون ڪيڻ ۾ آهي انتها واري حالت ۾ هن (آخري درجي کي پهتل ولي‌ءَ) جي پٺيان هلي ٿو ان جو مثال ائين آهي جو جيئن ڪو درياءَ ۽ سمنڊ ۾ نجاست لوڙهيندڙ جي پيروي ڪندي، نجاست ڪنهن ڪوني ۾ وجهي. انهيءَ صورت ۾ منتهي سمنڊ يا درياءَ وانگر آهي ۽ مبتدي ڪونئري وانگر آهي. انهيءَ ڪري نبي ڪريم ﷺ لاءِ اهو ڪجهه جائز ڪيو ويو هو جيڪو ٻين لاءِ جائز ناهي جهڙوڪ سندن لاءِ چئن کان مٿي شاديون ڪرڻ مباح هيون ڇاڪاڻ ته کين ٻين جي ابتڙ عدل ڪرڻ جي پوري سگهه هئي. مطلب ته قوت ۽ طاقت وارن جا ڪم ضعيف ۽ ڪمزورن کان ڏار آهن. سوچ ته سهي ته نئين نئين مسلمان ٿيل کي ڪافرن سان لهه وچڙ ڪرڻ کان جهليو ويندو. جهوني پراڻي مسلمان کي نٽو جهلجي ساڳيءَ طرح ضعيفن کي ڪافرن جي صفن تي قتال واسطي

حملہ آور ٿيڻ کان منع ڪئي ويندي پر پهلوان ۽ بهادر کي منع نہ ڪبي. ساڳيءَ طرح ضعيفن کي علم ڪلام ۾ پوڻ کان ب منع ڪبي، انهيءَ ڪري ڪنهن هيٺي لاءِ جائز ناهي ته عبادت گهٽائڻ ۾ ڪنهن طاقتور ڪامل وليءَ جي ڪيڏ هلي، اهو ڪامياب نہ ٿيندو جيڪو ملائڪن جي لوهارن سان پيٽ ڪري ٿو. اهڙي سمجهاڻي عين العلم ۽ ملا علي قاريءَ جي ڪيل شرح ۾ آيل آهي.

ان مان تو کي خبر پئي ته انسان جو منتها ۽ مقصود الله وٽ هميشہ حاضر رهڻ ۽ ظاهري عبادت جي حال کان ٻاهر رهي ب ان مان لطف اندوز ٿيڻ آهي "عوارف المعارف" ۾ پڻ اها صراحت ڪئي اٿس ته صديق منتهي آهي ۽ صادق مبتدي آهي "عين العلم" ۾ آهي ته مجاهدن ۽ رياضتن جو مقصد الله تعاليٰ سان وندر جي ڪيفيت ماڻڻ آهي {93} ان ريت خاتمہ بالخير جي اميد رکي سگهجي ٿي مان چوان ٿو ته انس ۽ وندر ورونهہ جو مطلب اطمينان ۽ سکون يعني سک آرام ماڻڻ آهي جيئن "الصراح" لغت ۾ آيل آهي.

عوارف ۾ چيائين آهي ته اها اميد رکي سگهجي ٿي، چاڪاڻ ته فنا ٿيڻ کان سواءِ، اهڙي اطمينان جي زائل ٿي، وڃڻ جو ڊپ رهي ٿو. پر جيڪو فنا ٿيو اهو گڏجي نٿو جيئن اهڙي وضاحت ڪئي اٿن سو آخري منتها مقصود ۽ ابدي سعادت اها آهي ته اطمينان نفس حاصل ٿئي. تنهنڪري جنهن کي نفس مطمئنہ مليو ته اهو سوپارو ٿيو، جيئن نص قطعي (قرآن مجيد) ان جي شاهدي ڏني آهي. وري اطمينان نفس ۾ فنا ڪانسواءِ ڪونہ ٿو ملي وري اهو ب ڄاڻڻ گهرجي ته جيئن شرح اسرار الوحي الاصح ۾ شيخ ابن عربي چيو آهي ته اهل سنت وٽ نفس ذات جي لحاظ سان هڪ پر صفات جي لحاظ سان ٽن قسمن جو آهي پهريون اماره جيڪو سدائين بدي ڀڙڪائي لاءِ اياري ٿو ۽ ڪڏهن ب پڇتاءُ ڪونہ ٿو ٿئيس ۽ اهڙو نفس ڪافرن ۽ منافقن جو آهي ٻيو لوامہ جيڪو ان جي ڪندڙ کي سندس قول، فعل ۽ هن حالت ۾ ميار ڏيندو ۽ ملامت ڪندو رهي ٿو ته اهو گناهہ آهي يا اهو ڪم خالص الله جي راضپي لاءِ ناهي.

اهڙو نفس زاهدن، عابدن، اوليائن، عالمن ۽ صالحن جو آهي. مطمئنہ اهو آهي جيڪو نيڪي ۽ ڀلائي ڏانهن رغبت رکڻ تي جمي ٻيٺل ۽ سکون اطمينان ماڻيل رهي ٿو. ۽ نيڪي ۽ ڀلائي کانسواءِ ڪڏهن ٻئي طرف رغبت نٿو ڪري ۽ نڪو ڪنهن ٻي

شيءِ سان محبت رکي ٿو.

مطلب ته اهو جنهن ۾ الله تعاليٰ جي ۽ آخرت واري گهر جي محبت پکي پختي ٿي وڃي ٿي ۽ منجهائس گناهن توڙي مباح شين جي محبت هميشہ لاءِ نڪري وڃي ٿي. موت تائين سندس مقصد ۽ هدف نيڪي ۽ پلائيءَ تي محدود رهي ٿو ۽ اطمينان جي حالت تي پهچڻ کانپوءِ وري ڪڏهن بچرائي يا شر جو ارادو به نٿو ڪري ۽ اهڙو نفس نبين سڳورن يا ڪن اولياءَ الله جو ٿئي ٿو جن تي الله جي رحمت ٿيل هوندي آهي. {94}

دراصل هر انسان جو نفس اماره يعني بدي برائيءَ لاءِ ايارينڊ ٿئي ٿو سواءِ انهن جي جن تي الله جي خاص رحمت هجي فطري طور ته پوءِ اهو لوامہ بنجي پوي ٿو جيئن اڪثر اوليائن جو آهي يا مطمئنہ ٿي ٿو پوي جيئن فطري طور انبياءِ ڪرام جو آهي يا وري ڪي اولياءَ ڪرام مجاهدي ۽ الله جي خاص جذب ذريعي اهو حاصل ڪن ٿا. تڏهن هو ظاهر ۾ انسان پر باطني طور ملائڪ ٿي پون ٿا ۽ ملڪوت روضن واري جهان جو مشاهدو ڪندا رهن ٿا. بلڪ ملائڪن سان صحبت ڪن ٿا. ڪين هن دنيا مان ڪو قرار ۽ لذت ڪا نہ ٿي اچي، سندن جسم هن دنيا ۾ پر سندن قلب عرش سان اٽڪيل ٿئي ٿو. الله اسان کي به شل ان سان نوازي.

اماره نفس وارو ظاهر ۾ انسان پر باطن ۾ شيطان مثل آهي لوامہ وارو انهن ٻنهي جي وچ تي آهي. مطمئن يعني اطمينان جو درجو هي آهي ته نفس ايترو ضعيف ٿي پوي جو الله جي حڪم جي بي فرماني جي سگهہ نہ ساري پر بهرحال بشري خصلتن کي نهوڙي مرڳو ناس ڪرڻ، اهو پوري طرح ڪڏهن به نٿو ٿي سگهي ۽ اهو ٿي به ڪيئن ٿو سگهي جڏهن ته خود رسول الله ﷺ کان چورايو ويو **"انما انا بشر مثلكم"** (١٨: ١١٠) يعني: "برابر انسان آهيان توهان جهڙو"! انهيءَ ڪري بشري طبع جو صفا زائل ٿيڻ ممڪن نہ آهي يعني اهو اوس نہ ٿيندو جيئن مٿي وضاحت ڪري آيا سون. شيخ علي متقي چيو آهي ته نبي ۽ وليءَ ۾ ڪئين لحاظن سان فرق آهي هڪڙو هي ته نبي معصوم آهي پر ولي محفوظ يعني اهو ٿي سگهي ٿو ته هن کان خطا ۽ لغزش ٿئي پر هو ان تي سدائين قائم نہ رهندو بلڪ ان کان رجوع ڪندو ۽ نادم ٿيندو. اهو سڀ ڪجهہ اندر جو مامرو آهي ۽ پوئين پساه تائين اهو ٿي سگهي ٿو جنهن کان پوءِ انسان مري وڃي ٿو جيئن چيو ويو آهي ته ولي ولي آهي پوءِ پلي ڪٿي هو اهڙو گناهہ ڪري وجهي

جنهن تي شرعي حد ٿي لڳي ۽ متس اها جاري ۽ ڪري ڇڏجي مان چوان ٿو هڪڙو فرق {95} هي ۽ آهي ته نبي جيڪي ڪجهه ڏسي ٿو اهو حقائق تي مبني آهي يعني هو شين جي حقيقت کي ڄاڻي وٺي ٿو ۽ ان سان گڏ هو. مخلوق جي اصلاح ۾ مشغول رهي ٿو. پر ولي ۾ اها ٻي ڳالهه مخلوق جي اصلاح واري نٿي ٿئي ٻيو فرق هي آهي ته نبي ملائڪ کي ڏسي ٿو پر ولي کي صرف الهام ٿئي ٿو. جيئن ان جي وضاحت "احياءُ العلوم" ۾ ملي ٿي. بيضاوي ۾ وڌيڪ اهو چيل آهي ته نبي ڪامل اڪمل هستي ٿين ٿا.

مولوي عبدالحڪيم، بيضاويءَ جي حاشيي ۾ لکيو آهي ته عصمت ملڪو (صلاحيت) آهي گناهن کان بچڻ جو. جيتوڻيڪ گناهه ٿي سگهي ٿو رسالہ قشيريہ ۾ آهي ته وليءَ لاءِ محفوظ هجڻ جو شرط آهي جيئن نبيءَ لاءِ معصوم هجڻ جو شرط آهي ابن حجر پوري شرح مشڪواه ۾ چوي ٿو ته عصمت جو مطلب آهي گناهه نه ٿي سگهڻ، جڏهن ته حفاظت مان مراد آهي گناهه جو سرزد نه ٿيڻ جيتوڻيڪ ان جو سرزد ٿيڻ ممڪن آهي، اچي وڃن ٿا. علي قاري جو چوڻ آهي ته نبي معصوم آهي ۽ ولي محفوظ، ۽ ٻنهي ۾ تمام باريڪ فرق آهي حضرت مجدد وري "مبدأ ومعاد" ۾ لکي ٿو ته عارف کي ڪبيره گناهه ۽ نقصان نٿو پهچائي چو ته اهي ڪائنس مرڳو صادر ئي ڪونه ٿا ٿين ۽ جيتري قدر صغيره گناهن جو واسطو آهي ته اهي هن کان ور ورڪري ڪونه ٿا ٿين. پر اهو سيڪجهه معرفت فنا واري درجي ملڻ کانپوءِ ٿئي ٿو پر جيتري قدر ماضيءَ جو واسطو آهي ته اهي مڙيئي کيس نقصان نٿا پهچائن ڇاڪاڻ ته هو فنا سبب بخشيندڙ مهربان پاران بخشيل بنجي وڃي ٿو. توڙي ڪٽي سندس ڏوهه حقوق العباد وارا هجن مون کي ته اها اميد آهي ڇاڪاڻ ته جڏهن فقط اسلام قبول ڪرڻ سان حقوق الله جي سلسلي وار اڳيان سمورا گناهه ميسارجي وڃن ٿا، ته پوءِ حقيقي اسلام وارو ڪمال ته حڪم ۾ ان کان مٿي هئڻ کپي. باقي ان جو اهو مطلب بنهه ناهي جيئن ملحدن جو خيال آهي ته عارف لاءِ محرمات يعني گناهن جو ارتڪاب جائز ٿيو پوي!

[٦٢] ويهه ۾ وساري، پڇا ڪر ۾ پنڌ جي
ڪٽي آهري، صاف ڪر ته ڪم ٿئي

نثري ترجمو: اصلي منزل کي وساري ويهي نہ رهڻ ۽ نہ رڳو ويهي پنڌ جون ڳالهيون ڪر. بلڪ پنهنجي ڪٽ چڙهيل آئيني کي اجاري صاف ڪرڻ مراد ماڻڻين.

شيخ حميد الدين ناگوري جو قول آهي تہ ڪن چيو آهي تہ {96} طلب ڪري سگهجي ٿي، پر ڪن چيو آهي تہ الله جي طلب (ڳولا) نٿي ڪري سگهجي، پر انهن ٻنهي ڳالهين ۾ ڪو تضاد ڪونهي. بلڪ جيڪو انڪار ڪري ٿو يعني سمجهي ٿو تہ الله جي ڳولا نٿي ڪري سگهجي، ان مان سندس مراد هي آهي مشبهين (جيڪي الله کي ماڻهوءَ سان تشبيہ ڏين ٿا) واري ڳولا نٿي ڪري سگهجي يعني الله کي ڪنهن مڪان، زمان، صورت، شڪل يا ڪيفيت ۽ حال يا وهم خيال ۾ ڳولهي نٿو سگهجي، ۽ وري جيڪي ان جي هائوڪار ڪن ٿا، انهن جو مطلب اهڙي طلب رکڻ آهي جيڪا الله تعالىٰ جي لائق آهي، ۽ اها آهي دل جي پاڪائي ۽ صفائي تنهنڪري جيڪڏهن تون تزڪيہ وسيلي پنهنجي نفس تان ڪٽ لاهي ان کي صاف ڪندين تہ ضرور پنهنجي مقصود کي الله جي صفتن جي انڪار ۽ تشبيہ وارين خرابين ۾ پوڻ بنا ڏسي ونندين مطلب تہ طلب جو مطلب آهي، ڪنهن مسافري تي نڪرڻ بنا نفس جي اصلاح ڪرڻ جيئن چيو ويو آهي تہ طلب اها آهي تہ تون پنهنجي نفي ڪرين اها تہ تون اها شيءِ ثابت ڪرڻ تي سندرو ٻڌي بيهين جيڪا ٿي ئي نہ ٿي سگهي.

هتي آءٌ چوندس تہ ان مان تون هن جي معنيٰ سمجهي ويو هوندين، تہ **تفكروا فى آلائه ولاتفكروا فى ذاته** يعني: "الله جي نعمتن ۽ قدرت جي ڪاريگرين تي ويچار ڪريو، سندس ذات بابت نہ سوچيو". انهيءَ جو مطلب هي آهي تہ مشبهين وانگيان الله جي ذات تي سوچ ويچار نہ ڪريو، ڇاڪاڻ تہ الله تعالىٰ جي ذات، صفات ۽ افعال ڪاريگرين جي معرفت لاءِ غورويچار ڪرڻ واجب آهي ۽ ان تي مسلمانن جو اجماع آهي. ڇاڪاڻ تہ معرفت ڪانسواءِ ايمان صحيح نٿو ٿئي، ۽ ذات باري جي معرفت ۾ تقليد جيتوڻيڪ ايمان اڪثر عالمن وٽ صحيح ليکجي ٿو، پر بهرحال ان سان اهو گناهہ معاف نٿو ٿئي جيڪو غور فڪر نہ ڪرڻ سان ٿئي ٿو ۽ متڪلمين وٽ غور فڪر جي وات استدلال ۽ وري صوفين وٽ ان جي وات ظاهر واري ايمان مجمل کي پڪو پختو ڪري پاڻ کي فنا ڪري ۽ نهوڙي نبل ڪرڻ آهي.

هن قول مان سندن مراد ۾ اها ئي آهي تہ ظاهر کي پکي پختي ڪرڻ کان سواءِ منزل تي رسڻ جي کا صورت ڪانهي. جيئن چلپيءَ "المواقف" تي لکيل پنهنجي حاشيي ۾ چيو آهي.

شيخ حميد الدين ناگوري پڻ چوي ٿو: جيڪڏهن کو توکان پڇي تہ هو ڪٿي آهي جو آءُ پنهنجو منهن هن جي طرف ڪريان. چئو تہ اهو کهڙو ماڳ آهي جتي هو نہ آهي. **اينما تولوا فثم وجه الله. (٢:١١٥)** معنيٰ: "جيڏانهن ۾ توهان رخ ڪندا اوڏانهن الله آهي". ور جيڪڏهن پڇن تہ هن کي ڪنهن ڏٺو آهي؟ چئو تہ ان ڏٺو آهي {97} جيکو پاڻ اڻ ڏٺل آهي. ائين نہ نہ. بلڪ کيس ان پڻ ڏٺو آهي جيکو بي ديد آهي وري جيڪڏهن چون تہ اها معنيٰ مطلب کيئن سمجهجي؟ وراڻيو تہ جيستائين تنهنجو وهم پنهنجي جاءِ تي آهي اها معنيٰ سمجهہ ۾ نہ ايندي. چو تہ وحدت مطلق آهي ۽ وحدت شڪل صورت ۽ نقش (جي روپ ۾ اچڻ) کان پاڪ آهي، ۽ اها فقط نقاش جي خيال ۾ آهي باقي ان جي کا صورت ناهي. دراصل وحدت ۽ ڪثرت ٻئي هڪٻئي جي ابتڙ (ضد) آهن، ٻئي هڪ هنڌ گڏ نٿا ٿي سگهن. انهيءَ ڪري امام ابو حنيفہ چيو آهي تہ جيکو ان (الله) جي عبادت ڪري وهم ۽ خيال ۾ اچي تہ اهو ڪافر آهي.

[٦٣] کي مرندهم مرهئا، ڪنين قبر ڪفارت
مولي جي محبت، جن گهري سي سکئا

نثري ترجمو: کي مرڻ سان ئي بخشجي وڃن ٿا تہ ڪن کي وري قبر جي سوڙهہ سکوڙ وارا ڪفارا ڏيڻ کانپوءِ ڇوٽڪارو ملي ٿو. پر جيکي پنهنجي مالڪ جي محبت جي طلب رکن ٿا، اهي سدائين سکيا آهن.

يعني عذاب دنيا جي يعني ماسويٰ الله غير جي محبت جو نتيجو آهي، پوءِ اهو عذاب ۾ انهيءَ محبت جي لحاظ سان گهٽ وڌ ٿئي ٿو. کي ماڻهو مرڻ سان ئي غير جي محبت کان آجا ٿي وڃن ٿا، جنهن ڪري کين قبر جو عذاب نٿو ٿئي، کي وري قبر جون هولناکيون پوڳي ڇوٽڪارو ماڻن ٿا، ۽ پوءِ امن سکون سان اٿندا. کي وري حساب ڪتاب جي سختي ڏسي آجا ٿيندا، تہ کي وري باهہ ۾ وڃڻ کانپوءِ ڇٽندا ۽ کي

وري دنيا ۾ تڪليفون ۽ ڏک ڏولاوا سهڻ ڪري يا الله جي معافيءَ سبب بخشيا ويندا.

تنهنڪري توتي لازم آهي ته فقط الله سان محبت رک ۽ ان کانسواءِ ٻي هر ڪنهن محبت کي ختم ڪري ڇڏ.

مجدد رباني ؒ جي مڪتوبات ۾ آهي ته باهه ۾ داخل ٿيڻ ياتہ نسوري ڪفر لاءِ آهي ۽ اهڙا ڪافر سدائين دوزخ ۾ رهڻا آهن. يا وري جن جو ايمان ڪفر سان گاڏڙ ساڏڙ آهي ۽ اهي اهڙا گنهگار مومن آهن جن پنهنجي {98} ايمان کي ڪنهن بہ قسم جي شرڪ سان وچڙايو سچڙايو آهي جهڙوڪ ڪنهن ايمان واري جي قتل کي جائز سمجهڻ، بتن کي سجدو ڪرڻ ۽ اهڙا ڪي ٻيا عمل فرمان الله تعالىٰ فرمايو آهي: **"الذين آمنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم اولئك لهم الامن وهم مهتدون"**. **(٨٣:٦)** "جن ايمان آندو ۽ پنهنجي ايمان کي ظلم (شرڪ) سان نہ وچڙايائون، انهن لاءِ امن آهي".

هتي ظلم مان مراد شرڪ آهي، جيئن حديث ۾ ان جي اهڙي معني ڪيل آهي اهڙو گناهہ جنهن تي عذابن جي وعيد آيل آهي ان مان مراد اهڙوگناهہ آهي جنهن ۾ ڪفر جو ڏيڪ هجي، جهڙوڪ شريعت جي ڪنهن حڪم (فرضن واجبن يا نبي سونهاري ﷺ) کي گهٽ سمجهڻ وغيره.

انهيءَ ڪري رسول الله ﷺ فرمايو آهي تہ منهنجي شفاعت ڪبيره گناه ڪرڻ وارن لاءِ آهي، ۽ پاڻ ائين بہ فرمايائون تہ منهنجي امت تي عام رحمت چانئيل آهي ڪيس آخرت ۾ عذاب نہ ٿيندو. سو جنهن پيغمبر کي تہ دل سان مڃيو پر ڪفر جي نشانين ۽ عالمن جي فتويٰ سبب ڪافر ليکيو ويو تہ ان جي ايمان کي ڪفر سان گاڏڙ ساڏڙ چئبو. پر نسورو ڪافر ناهي. ۽ اهو نيٺ باهہ مان نڪرندو جيئن ان حديث ۾ آيو آهي جنهن جي دل ۾ ايمان جو مثقال (ذرڙو) بہ آهي ٻيو تہ مڪاشفي ذريعي اهڙي حالت واري شخص بابت جاڻ ورتي وئي تہ جيئن سندس جنازي نماز پڙهجي.

ڇاڪاڻ تہ هو ذات جي لحاظ سان تہ مومن آهي البت صفتن (عملن) جي لحاظ سان ڪافر ٿي ٻيو آهي.

آڻ چوان ٿو تہ امام غزالي پڻ مثقال واري حديث مان اهو سمجهيو آهي تہ اهڙو شخص دوزخ ۾ داخل نہ ٿيندو، ڇاڪاڻ تہ ايمان جي مثقال جو هئڻ ڪيس سدائين واسطي دوزخ ۾ پوڻ کان بچائي، ٿو وڃي تہ پوءِ باهہ ۾ داخل ٿيڻ کان اڳ ايتري بہ ايمان

جو هئڻ مرڳو باهه ۾ وڃڻ کان ئي کيس بچائي وٺندو. ٻنهي برک بزرگن امامن (امام غزالي ۽ مجدد رباني) جي ان ڪلام مان ڪهڙي نه اميد واري ڳالهه نڪري ٿي. پر ڪي اڪابر صوفي جهڙوڪ شيخ ابن عربي ان حد تائين به ويو آهي ته مطلق (نسورو) ڪافر پڻ هميشه لاءِ باهه ۾ نه رهندو {99} پر مجدد رباني ؒ جي مڪتوبات ۾ آهي ته ڪفر تي الله جو ڏمر ذاتي نوعيت جو آهي پر ٻين عام ڏوهن گناهن تي اهو ڏمر صفاتي، (برا عمل هئڻ ڪري) آهي.

[٦٤] ماهيت مينهن نه پوءِ ، قلزم اندر قطري
مگر وجي سو، جڳ ڇڏي جالار ۾

نثري ترجمو: مينهن جو ڦڙو جڏهن سمنڊ ۾ پوي ٿو ته ان کانپوءِ ان جي ماهيت ختم ٿي وجي ٿي. ڇو ته اهو پنهنجي جهان (قيد) کان نڪري بحر ۾ هليو وجي ٿو.

يعني وصول جي حالت جنهن جو مطلب آهي: عاشق جي تعين يعني وجود جو فاني ٿيڻ ۽ وجود جي سمنڊ ۾ رلجي هڪ ٿي وڃڻ. ان حالات کي اهو ئي ڄاڻي سگهي ٿو جيڪو پاڻ ائين ٿي وجي يعني فنا ٿي مطلق بنجي وجي. ان جو مثال ائين آهي جيئن مينهن جو اهو قطرو جنهن پنهنجو تعين بحر سان ملي فاني ڪري ڇڏيو آهي، ان جي حال جي مينهن جي ٻين قطرن کي ڪهڙي خبر جيڪي ايا تائين بحر ۾ شامل نه ٿيا آهن. انهيءَ ڪري چوندا آهن ته جنهن چکيو ناهي اهو ڇا ڄاڻندو؟

توحيد جي اصل حقيقت انهيءَ حالت مان گذرڻ کانسواءِ حاصل ڪونه ٿيندي. اهو ئي سبب آهي ته توحيد جو علم عين توحيد ناهي. ڄاڪاڻ ته علم، معلوم يعني ذات کان ڌار ٻي شيءِ هوندو آهي.

[٦٥] جڏهن جيئڻ ٿئو پر گندر پرڏيهه ۾
تڏهن طلب هوءِ، ما کيا مٺي موت جي

نثري ترجمو: جڏهن پرائي ملڪ (هن جهان) ۾ زندگي تڪليفن واري

بنجي پوي تہ ان صورت ۾ موت جي طلب ماکيءَ کان وڌيڪ مٺي لڳندي آهي.

يعني هيءَ طبعي زندگي جيڪا چئن خلطن ۽ طبيعتن جي توازن تي بيٺل آهي ۽ انهن مان جڏهن هڪڙو بہ ٻئي تي غالب پوي ٿو تہ ڪوبہ ڪو مرض يا بيماري لاحق ٿئي ٿي. پر هن حياتيءَ سان مقيد هئڻ جيڪا طبعي تضاد سان وڇڙيل آهي هڪ عارضي شيءِ سان مقيد هئڻ آهي، ان جو مثال ڇڻ پرديس ۾ رهڻ جهڙو آهي جڏهن تہ انسان جو اصلي وطن سدائين جيئرو جاڳندو عالم روح آهي، جتي جي زندگي خلطن، تضاد ۽ فنا کان پاڪ آهي. هاڻي انهيءَ پاڪ زندگي ماڻڻ جو ٻيو ڪو رستو ناهي سواءِ هن جي جو هن طبعي حياتيءَ کي ترڪ ڪجي {100} جيڪا چئن خلطن جي توازن تي قائم آهي. ان جا بہ ذريعا آهن.

اختياري موت يا اضطراري موت پهريون وڏي ڪاميابيءَ جو اهجاڻ آهي، ۽ ان کي صوفي **موت قبل الموت** مرڻ کان اڳ مرڻ جو نالو ڏين ٿا. جڏهن تہ فنا جو مطلب آهي علمي ۽ حبي تقيد کان روح جو موت ٻين لفظن ۾ سندس علم ۽ حب جو سيني ممڪن مامرن کان فاني ٿيڻ ان صورت ۾ جيڪڏهن هو جسماني طرح جيتوڻيڪ هن طبعي حياتيءَ سان ڳانڍاپو سبب جيئرو بہ هوندو آهي، پر تڏهن بہ روحاني طرح مئل هوندو آهي، چو تہ سندس روح اتان (ان طبعي حياتي کان) نڪري چڪو هوندو آهي. انهيءَ ڪري روح جي موت جي ٻي ڪا معنيٰ آهي ئي ڪانہ، سواءِ هن جي جو سيني ممڪن شين سان تعلق ختم ٿي وڃي، ان صورت ۾ فاني روح سدائين لاءِ امر ٿي پوندو آهي. انهيءَ ڪري چون ٿا تہ جيڪو مرڻ کان اڳ مري ٿو تہ پوءِ ان لاءِ موت ناهي. تنهنڪري ان مان مراد اها وٺبي آهي تہ روح جو موت جسم جي موت کان اڳ ئي ان سان لڳ لاڳاپو جو ختم ٿيڻ آهي باقي جسماني موت تہ سڀ کنهن تي اچي ٿو ۽ اهو حقيقت ۾ موت ناهي. بلڪ اهو ائين آهي جيئن ڪو قيدي قيد مان ڇٽي ۽ پنهنجي وطن ۽ باغ بستان ۾ پهچي وڃي. پر اهو تڏهن ٿئي ٿو جڏهن هن جو روح دنيا جي محبت کان منقطع ٿي ٻئي جهان لاءِ مشتاق هوندو. پر جيڪڏهن هو هن دنيا جي محبت سان جڪڙيل هوندو ۽ ان حالت ۾ سندس جسماني خاتمو ٿيو. تہ ان جو روح ٻئي جهان ۾ هن دنيا اندر پنهنجي محبوب شيءِ ڏانهن ڇڪ سبب قاتل يا قيد ۾ رهندو. امام غزالي پڻ انهيءَ ساڳي امن سبب چوي ٿو تہ سيني ۾ نيڪ بخت انسان اهو آهي جيڪو الله سان

سپ کان وڌيڪ محبت ڪري ٿو ۽ دنيا کان پاسو ڪري ٿو.

[٦٦] اندر انڌي آرسيءَ کي، منهن ڏنهن ڪٽ نہ آهہ
آرسيءَ کي آهہ، واهيپو ويسار سين {101}

نثري ترجمو: آرسيءَ جي منهن (ظاهر) تي ڪٽ چڙهيل ناهي، بلڪ ان جو اندر گندو يعني صاف ناهي. اهڙي آرسي ڪنهن ڪم جي ناهي، چو تہ ان ۾ هر شيءِ مٽيل نظر اچي ٿي. (يا آرسيءَ ۾ ڪابہ شڪل دائمي ناهي)

يعني عارف جو قلب آئيني وانگر آهي، جيڪو صورت کانسواءِ شين جو تصور ڪري سگهي ٿو ۽ جنهن ۾ سپ ڪجهہ ظاهر ٿئي ٿو. اهو نفس جي فنا ۽ ذات مقدس سان بقا ماڻڻ ڪري سپ کان پاڪ بنجي وڃي ٿو جهڙيءَ طرح ذات ۾ سندس پاڪائي جي باوجود، سيڪجهہ ظاهر ٿئي ٿو. ساڳيو حال ان جو پڻ آهي جيڪو ذات ۾ فنا ٿئي ٿو.

انهيءَ راز جي ڪري نہ ان عارف کي ڪو غم آهي ۽ نہ وري ان لاءِ ڪو گناهہ آهي. جيئن مثنويءَ واري پڻ اهو ئي ڄاڻايو آهي ان کي سمجهڻ گهرجي.

"احياءُ العلوم" ۾ وري هينئن آهي تہ اعمالن جا صحيفا آهن دليون، تنهنڪري انهن کي اهڙو ڪر جو انهن ۾ نہ خير ٽڪي سگهي نہ شر. (يعني پلائي ۽ خوشيءَ واري ڳالهہ سان خوشي نہ ٿئي ۽ ڏکوئيندڙ ڳالهہ سان ڪو ڏک نہ ٿئي) جيئن آرسيءَ جو حال آهي انهيءَ مان صوفيت جي انهيءَ قول جي معني سمجهي سگهي ٿو، جو هو چون ٿا "**الصوفي خاسرالدارين**" يعني صوفيءَ جا ٻئي جهان ويا ۽ وري سندن ٻيو قول آهي "**الفقير لايجري عليہ القضاءُ**" يعني فقير تي الله جي قضا جاري نٿي ٿئي. يا جيئن فارسيءَ ۾ چيل آهي:

صورت نہ بست در دل ما کينهءَ کسي
آئينہ هرچہ ديي فراموش کرد

(اسان جي دل ۾ ڪنهن بہ ماڻهوءَ جي ڪيني صورت نہ ورتي آهي، آئينو جيڪو ڏسي ٿو سو وساري ڇڏي ٿو).

مطلب تہ ڪامل جي قلب جھڙي ٻي ڪا شيءِ ناهي. اهو ٻڌندڙ ۽ ڏسندڙ واسڻندڙ ٿئي ٿو.

[٦٧]
عابد زاهد اوريان، عارف عين مگن
هوءِ روادار رکت جا، هي هٿا هٽ گهرن
ساعت سال چون، پسڻ ڏارا پرينءَ جي

نثري ترجمو: عابد ۽ زاهد عارفن جي مقابلي ۾ گهٽو اورتي آهن، چو تہ عارف عين يا نقد جي طلب رکن ٿا. عابد ۽ زاهد (جنت جي) اوڏر جي آسري ۾ آهن، پر عارف اتي جو اتي (هن جهان ۾ وصل جي) اميد رکن ٿا. اهي عارف محبوب جي ديدار ڪانسواءِ هڪ گهڙيءَ کي سال برابر سمجهن ٿا.

زاهد اهو آهي جيڪو آخرت جي متاع هٽ ڪرڻ واسطي هن دنيا جي متاع کان منهن موڙي ڇڏي ۽ عابد اهو آهي جيڪو آخرت ۾ ڇوٽڪاري خاطر پاڻ کي سدائين عبادتن ۾ ڪتل رڌل رکي. وري عارف اهو آهي جنهن جو فڪر ۽ نظر سدائين الهي نور ۾ آهي جنهن جي مٿس تجلي آهي. اهڙا شخص بہ ٿي سگهن ٿا جن ۾ اهي ٽيئي وصفون موجود هجن. عارف جو زهد ماسويٰ الله {102} کان پري پڃڻ آهي. هنجي عبادت اها آهي تہ پنهنجي نفس کي هر قسم جي وهم ۽ خيال کان آجي رکڻ جي ڪوشش ڪري تہ جيئن جلال ۽ جمال واري ذات جي نور جي مٿس پوري تجلي رهي. عارف پهرين ٻن کان ٻن سببن ڪري نرالو آهي. پهريون هي تہ هو معبود جي طلب ۾ رهي ٿو. ڪيس انعام جي طلب ڪانهي، پوءِ هن جو معبود خود معبود جي ذات آهي ان ڪانسواءِ ٻي ڪا شيءِ ناهي (پلي ڪٽي سندس صفا هجن)، جڏهن تہ برعڪس عابد ۽ زاهد جو مطلوب ۽ معبود سندن مطلوب شيءِ نعمت آهي. معبود ٻي ڪنهن شيءِ جو نالو ناهي مگر اهو ارادو يا طلب ئي آهي.

ٻيو فرق هي آهي تہ عارف اوڏر نہ بلڪ روڪڙي انعام يا جزا جي طلب ڪري ٿو چو تہ **كل شيء هالك الا وجهه** (٢٨:٨٨) يعني: "هر شيءِ هلاڪ آهي سواءِ انهيءَ ذات

جي؟" تنهنڪري قيامت موجود آهي اها ڪا بعد ۾ ٿيڻ يا اچڻ واري شيءِ نه آهي انهيءَ ڏانهن قرآن جي هن آيت ۾ اشارو ڪيل آهي ته: "**اكاد اخفيها**" (۲۰:۱۵) يعني: "آءُ ان کي ڳجهو رکندس"! ڳجهو ان کي رکبو آهي جيڪو موجود هوندو آهي ۽ نه معدوم کي يعني جيڪو هجي ئي نه.

عرفان جو پهريون مقام آهي ارادو (يعني ٻانهي جي خواهش ۽ مرضي اها ٿي وڃي جيڪا حق تعاليٰ جي مرضي آهي) ۽ آخري ڏاڪو آهي حقيقت جو اتحاد يا ميلاپ شرح مثنوي ۾ ائين آيل آهي، شيخ فريد الدين عطار جي ڪلام ۾ پڻ ائين ئي چيل آهي ته:

معرفت فاني شدن در وي بود
هرڪ فاني نيست عارف کي بود
عارف از دنيا وعقبيٰ فارغ است
زآنچه باشد غير مولیٰ فارغ است

(معرفت ان ذات ۾ فاني ٿيڻ کي چئبو آهي. جيڪوفاني ناهي اهو عارف ڪيئن ٿي سگهندو. عارف دنيا ۽ عقبيٰ ٻنهي کان فارغ آهي، بلڪ مولا کانسواءِ ٻي هر شيءِ کان پڻ فارغ آهي)

منظوم الاخلاق ۾ وري هي بيت ملن ٿا:

هر ڪه در معرفت ندارد رو
نيست آدم ڪه خاک برسر او
معرفت چيست ره حق بردن
روبذات از صفات آور دن

معنيٰ: جيڪو انسان معرفت ڏانهن منهن نٿو ڪري، اهو انسان ناهي، ڏوڙ ان جي منهن ۾! معرفت چاڪي ٿو چئجي، حق جي ذات ونڊ ۽ صفات کان نڪري ذات جي طرف منهن ڪرڻ)

امام غزالي اربعين اصولية ۾ چئي ٿو ته معرفت سموري موجودات بابت ڄاڻ رکڻ کي چئبو آهي ڪن عارفن جي ڪلام ۾ وري هي الفاظ آهن: **من عرف الله لايخفیٰ**

علیه شیء. {103} یعني جنهن الله کي سجاتو ان لاءِ ڪاشيءِ ڳجهي نٽي رهي. مطلب ته معرفت آهي ذات الاهيءَ جو مشاهدو باقي ٻيون شيون جهڙوڪ ان جا لوازمات ۽ فروعات آهن. اها ڳالهه هيئن سان هنڊائڻ گهرجي.

هتي جيڪڏهن تون پڇين ته حال، مقام، سڪينت، مڪاشفت، مشاهده، تجلي، ولايت، ڪرامت، فقر، فقر، حڪمت، الهام، اصول، اشراق، نور جهڙا لفظ، جيڪي عارفن جي وصفن جي سلسلي ۾ بيان ڪن ٿا، انهن جي ڇا معنيٰ آهي؟

اسان جو چوڻ آهي ته شرح مثنوي ۾ اچي ٿو ته جڏهن سالڪ جي قلب تي الاهي انوارن جو اولڙو ٽئي، پر منجهس ايتري سگهه نه هجي جو انهن جو تاب سهي سگهي؟ يا انهن جي هلي وڃڻ کان پوءِ ٻيهر انهن کي موٽائي آڻي سگهي ته اهو حال آهي، ان کي طوالع، لوامع، لوائح ۽ اهڙن ٻين نالن سان پڻ ڪوٺيو ويو آهي. پر جيڪڏهن هو انهيءَ ڪيفيت کي پاڻ ۾ جذب ڪري يا موٽائي آڻي سگهي ته اهو مقام آهي. وري جيڪڏهن اها ڪيفيت قائم دائم رهي توڙي جو هو ان کي ختم ڪرڻ گهري پر ختم نه ٽئي ته ان کي سڪينت چئجي ٿو. مڪاشفو دل ۾ غيب جي ڳالهين جي ائين باقي رهڻ کي چون ٿا جو پوءِ دل ۾ ڪو شڪ شبهو نه رهي، ۽ مشاهدو دل ۾ نور جي اهڙي چمڪ کي چون ٿا جنهن ۾ پوءِ وهم پاران ڪوڙي ڪرڻ جي گنجائش ناهي. انهن ٻنهي ۾ وري هي فرق آهي ته مڪاشفو صورت جو غيب ۾ نقش پذير ٿيڻ آهي پوءِ اهو احساس جي لحاظ کان ٽئي يا معنوي لحاظ کان حس مشترڪ طور ٽئي. بهرحال مشاهدو ظاهري احساس طور ٽئي ٿو، انهيءَ ڪري اهو مڪاشفي کان وڌيڪ خصوصي حيثيت رکي ٿو ۽ انهيءَ جو سبب هي آهي جو الاهي فيض ۽ تجليءَ جي لذت ماڻڻ لاءِ حواس هڪ هنڌ بيهجي وڃن ٿا.

تجلي ٻانهي تي حق جي ذات جو اهڙو ظهور آهي جو ڪيس پڪ ٿي وڃي ٿي ته اهو حق آهي ۽ ان جون ٽي صورتون آهن: صوري، معنوي ۽ اطلاقي پهرين حالت ۾ پوين ٻن جي ابتڙ سالڪ فنا نٿو ٽئي. {104}

ولايت جي لغوي معنيٰ قرب آهي ۽ اصطلاحي طور، اهو قرب جيڪو فنا ۽ بقا سان حاصل ٽئي ٿو. پر ڪن جو چوڻ آهي ته ولايت جو مطلب آهي ته هو پنهنجي نفس اماره

تي ضابطو آڻي ۽ نفس پوريءَ طرح ان جي حڪم ۾ هجي، پوءِ وڻيس تہ ان سان نرمي ڪري وڻيس تہ مٺس سختي ڪري. اها ڳالھ بہ پھريان ڏنل تعريف مطابق آھي، ۽ سڀ کان انڪري بھتر آھي جو ان سان سڄي ڳالھ سولائيءَ سان سمجھ ۾ اچي ٽي. پوءِ جيڪو اھڙيءَ ريت نفس جو مالڪ ٿيو تہ پوءِ اھو ھن دنيا ۾ بہ بادشاھ آھي تہ آخرت ۾ پڻ بادشاھ ٿيندو وڌيڪ سمجھ!

ڪرامت اھا قدسي روحاني قوت آھي جنھن سان نئون عجيب واقعو جنم وٺي ٿو. پر جڏھن اھا ولي جي ھٿان ظاھر ٿيندي تہ ان کي ڪرامت چئبو ۽ جيڪڏھن نبيءَ جي ھٿان ظاھر ٿيندي تہ ان کي معجزو چئبو ٻنھي ۾ فرق چٽلينج ڏيڻ ۽ ڪفر سان مقابلي ۾ اچڻ يا نہ اچڻ جو آھي، پر جڏھن اھڙو واقعو بيڻي نفس (ظاھر ۾ شيطاني) قوت سان ظاھر ٿئي تہ ان کي جادو چئجي ٿو. ايا جيڪڏھن اھو خالص عنصري جسمن (جھڙوڪ سُتين پُڙين) سببان ظاھر ٿئي تہ اھا بازيگريءَ آھي ۽ جيڪڏھن آسماني ۽ زميني قوتن جي ميلاپ سان ظاھر ٿئي تہ اھو طلسم ۽ تعويذات آھي.

فقہ مان مراد لڪل معنيٰ (حقاني حڪمت) کي سمجھڻ آھي جيڪا ڪنھن شرعي حڪم سان لاڳاپيل ھوندي آھي ۽ اھا ئي حڪمت آھي پر ياد رکڻ گھرجي تہ حڪمت وڌيڪ عام آھي، ڇاڪاڻ تہ ان ۾ شريعت جي حڪمن سان گڏوگڏ ٻيون ڳالھيون بہ اچي وڃن ٿيون. حاصل مطلب ھيءُ تہ حڪم جي سندس تقاضا (حڪمت) سان گڏ سجاڻپ کي حڪمت چئجي ٿو ۽ فقہ جي بہ اھا ئي معنيٰ آھي پر اھو شرعي حڪم جي سجاڻپ لاءِ ڳالھائجي ٿو.

فقر مان مراد قلب جو ماسوي الله کان خالي ٿيڻ آھي يا اھو بہ چون ٿا تہ فقر جو مطلب دل کي ماسوي الله کان ڪٽي ڇڏڻ آھي. اھا تعريف بہ ھو بھو پھرين تعريف وانگر آھي. فقير اھو آھي جيڪو سيني شين کان بي نياز ھجي ۽ انھيءَ ڪري سيني شين جو ڄڻ مالڪ آھي. جيئن چيو اٿن: **من له المولىٰ فله الكل**. يعني: "جنھن جو مولا ان جو سڀ ڪجھ آھي". ڇاڪاڻ تہ فقر ھڪ عدمي شيءِ آھي، جنھن کي **الموت قبل الموت** يعني مرڻ کان اڳ مرڻ چئجي ٿو. وري تو کي ڄاڻ آھي تہ الله تعالىٰ پاران ايندڙ ڪيئي

{105} عطائون ۽ فيض اهڙا آهن جيڪي عدم يعني نہ هجڻ کانسواءِ نڻا ملن ڇو تہ هڪڙو وجود ٻئي وجود کي قبول نڻو ڪري. غور ڪري ڏس تہ نطفو ايسين تائين انسان جي صورت نڻو ٿيندو جيستائين نطفي جي اها صورت ختم نہ ٿئي، ۽ ان کانپوءِ اهو رت جي ڏڳ جي صورت ۾ تبديل نہ ٿئي. ساڳيءَ طرح ٻج ۽ ايسين تائين ٻوٽي جي صورت نڻو ٿيندو جيستائين ان جي پنهنجي اصلي (داڻي واري) صورت ختم نڻي ٿئي. ان نموني هر شيءِ جي نئين صورت ايستائين پيدا نڻي ٿئي جيستائين ان جي پهرين صورت ختم نڻي ٿئي. اهو ئي سبب آهي جو جنهن جا اهي لڳ لاڳاپا فنا نڻا ٿين ۽ حادث (عارضي روپ ورتل) زندگي ختم نڻي ٿئي، تيستائين هو ان باقي رهندڙ حياتي جيڪا قديم ۽ عدم واري ۽ هر قسم جي ڳانڍاپن کان وانجهي آهي، مٽس ان جي پالوٽ نڻي ٿي سگهي.

انهيءَ ڪري جيڪا رباني عطا ۽ فيض هوندو آهي اهو فقر کان سواءِ ملي نڻو سگهي، مطلب تہ فقر شڪل صورت ۾ ڪوڙو هوندو آهي پر معنيٰ يا اندر ۽ حقيقت جي لحاظ کان منو ٿيندو آهي. لهذا فقير سدائين هڪ نئين عيد ۾ هوندو آهي، ڇو تہ هن جي دل ڪنهن شيءِ سان ڳانڍاپيل نہ هوندي آهي، بلڪ هڪ شيءِ ايندي آهي تہ وري هلي ٻ ويندي آهي. تنهنڪري ضروري آهي تہ ان ۾ وري ٻي شيءِ اچي، ڇو تہ دل جو خالي رهڻ محال آهي وري جنهن پنهنجي دل کي ڪنهن هڪڙي شيءِ پٽيان لڳائي ڇڏيو تہ اهو نين تجلين کان محروم رهجي ويندو جيئن اهڙي وضاحت فقہ واري ڪتاب الهداية وغيره ۾ ان ريت ملي ٿي: **"ان العرض لا يبقيٰ زمانين"** يعني "عرض يعني نظر ايندڙ شيءِ ٻن زمانن ۾ باقي نڻي رهي سگهي". اهڙو اشارو هن بيت ۾ پڻ آهي:

صوفيان در دمي دو عيد كنند
عنكبوتان ومگس قديد كنند

معنيٰ: صوفي هڪ گهڙيءَ ۾ ٻ عيدون ڪن ٿا، ڪوريئڙا ۽ مڪيون پاروٽو گوشت ڪائن ٿا.

مولانا رومي وري چوي ٿو:

بيزارم زان كهنہ خدائي كہ تو داري
هر لحظہ مرا تازہ خدائي دگراست

معنيٰ: مان انهيءَ قديم خدا کان بيزار آهيان، جنهن کي تون مڃين ٿو. منهنجي لاءِ تہ هرگهڙي نئون خدا آهي!

انهيءَ قسم جي نواڻ جو سبب فعلي تجلي آهي جنهن جو اظهار هن ريت ڪيو ويو آهي تہ "**كل يوم هو فى شأن**". يعني: "هر روز هر گهڙي هو هڪ نئين شان ۾ انداز ۾ آهي". انهيءَ ڪري صوفي پنهنجي قلب ۾ {106} بلڪل اهڙين نين تجلين جو مشاهدو ڪري ٿو جيڪي ورجائجي ڪونہ ٿيون اچن. باقي صوفي کان سواءِ ٻيا پنهنجي مدي خارج سوچ سبب ان نئين فيوضات جي مشاهدي کان اوڏ ۾ آهن، جيڪڏهن هوند اهي فيوضات هڪ لحظي لاءِ بہ منقطع ٿين تہ انهيءَ شخص جي حالت اهڙيءَ ٿئي جو ڇڻ تہ هو رڳو هئو ئي ڪونہ!

الهام اهڙي علم کي چئجي ٿو، جيڪو دل ۾ فيوضات جي صورت ۾ داخل ٿئي ٿو، اهو فڪر ۽ حواسن ذريعي حاصل نٿو ٿئي،بلڪ محقق صوفين وٽ،اهو حجت ۽ دليل مڃجي ٿو، جيتوڻيڪ اهل ظاهر وارا ان جي ابتڙ راءِ رکن ٿا. پر بهرحال سڀ ان ڳالهہ تي متفق آهن تہ اهڙي الهامي علم جي حجت هئڻ لاءِ، ان جو نص (قرآن ۽ حديث) جي ابتڙ نہ هئڻ شرط آهي.

اصول جا ٽي قسم آهن: اصول دين ۽ ان مان مراد الله جي ذات ۽ صفات جي معرفت آهي ۽ ان سان گڏوگڏ ملائڪن توڙي دنيا ۽ آخرت جي لحاظ سان اطاعت گذار ۽ گنهگار بندن جي احوالن بابت ڄاڻ هئڻ اصول فقہ مان مراد ڪتاب الله ۽ سنت رسول الله، اجماع ۽ قياس آهن. اصول حقيقت مان مراد عشق (ڳانڍاپي) عاشق ۽ معشوق (طالب ۽ مطلوب)جي معرفت آهي، يعني اهي ٽيئي ذات جي لحاظ سان دراصل هڪ ئي آهن پر اعتبار جي لحاظ سان ڌار ڌار آهن، جيئن عقل، عاقل ۽ معقول يا ڏسڻ، ڏسندڙ ۽ ڏٺل مطلب تہ وجود مطلق عشق آهي ۽ خاص نالي جي قيد سبب اهو عاشق آهي، پر جڏهن اهو قيد ختم ٿي وڃي ٿو تہ اهو معشوق آهي.

اشراق مان مراد طالب جي قلب تي عقلي انوار جو ظهور آهي ۽ اهو تڏهن ٿئي ٿو جڏهن هو دنيا کان تجرد (پري ٿيڻ) جي صورت اختيار ڪري ٿو.

نور اهو آهي جيڪو پنهنجو پاڻ ظاهر آهي ۽ ٻين کي نروار ڪري ٿو ۽ اهو حق تعاليٰ جو وجود آهي، جو اهو پنهنجو ذات جي لحاظ سان پاڻ نروار آهي {107} ٻيون شيون ڪيس نروار نه ٿيون ڪن. ڇاڪاڻ ته جيڪو معدوم آهي (يعني ماسوي الله) اهو پاڻ ئي ظاهر ناهي ته پوءِ ٻئي کي ڪيئن ظاهر ڪندو! مطلب ته جيڪو ظاهر ٿي نظر اچي ٿو اهو پنهنجي وجود جي ڪري ئي ظاهر ٿي نظر اچي ٿو.

[٦٨] پسڻ ڏارا پرينءَ جي، تفرقو طورون
نظر ۾ نورون، مهت مڙهي سپ هيڪڙي

نثري ترجمو: محبوب جي ديدار کانسواءِ هو طور جبل کي به جدائي جو سبب سمجهن ٿا. پر جن جي نظر ۾ نوريا روشني آهي، انهن لاءِ مسجد ۽ مندر برابر آهن.

يعني عارفن جو مقصد آهي الاهي انوار جو مشاهدو، پوءِ جيڪڏهن اهو انهن کي گرجا گهر يا ڪليسا ۾ ملي ويو ته هو مسجد جي طلب ڇو ڪندا؟ پر جيڪڏهن اهو انهن کي طور سينا جهڙي سڳوري جڳهه تي به حاصل نه ٿيو ته هو ان جي زيارت تي قناعت ڪونه ڪندا. ڇو ته هنن کي ٻي ڪاشيءِ نه ڪپي بلڪ ڪين رب رحمان جو مشاهدو گهرجي. جيئن فارسيءَ واري چيو آهي:

بي چراغان تجلي طور سنگ تفرقه است
كعبه وبتخانه را بي يار ديدن مشكل است

معنيٰ: تجليءَ کانسواءِ چراغن جي طور سينا جو جبل به جدائي جي پٿر وانگر آهي. ڪعبي ۽ بت خاني کي محبوب کانسواءِ ڏسڻ ڏکيو آهي)

[٦٩] ور سو نير نيهه، جنهن قيد نه هيڪڙو
سو سچڻ سيه، محبت سندي ملڪ ۾

نثري ترجمو: محبت جو زنجير سو دفعا بهتر آهي ۽ ان جهڙو ٻيو ڪو قيد نہ آهي. محبت جي ملڪ ۾ محبوب ئي شينهن آهي يعني ان جو حڪم هلي ٿو.

هتي اشارو آهي تہ الله تعاليٰ جي محبت جيڪا ٻين سيني محبتن کي ڪڍي ڇڏي ٿي پوءِ ٻلي اها پنهنجي حياتيءَ جي محبت ڇو نہ هجي. يعني الاهي محبت جي تقاضا آهي تہ ٻي ڪاشيءِ باقي نہ رهي ايتري قدر جو خود محبت ڪندڙ جو پنهنجو وجود پڻ. بلڪ هن جو وجود تہ سندس پهريون دشمن آهي ان ڪري هو هميشہ ملڪ عدم جي طلب رکي ٿو ڇاڪاڻ تہ اتي هو حق موجود جا انوار پسي ٿو.

[۷۰]

عدم اوتارون، نامرادي سمرو
ڪفر ۽ اسلام کان، لنگهي هوت لڏون
ڇڏي خوف اميد کي، ساجن صحيح لڏون
رضا اڄ سندون، مورا مگڻ نہ ڪي ٻئو

نثري ترجمو: عارفن جي رهائش عدم آهي ۽ نامرادي يعني ڪابہ اميد نہ رکڻ انهن جو زاد راهہ آهي. هو ڪفر ۽ اسلام کان اڳتي وڌي محبوب کي گولهي لهن ٿا. ساڳيءَ ريت هو خوف ۽ اميد کي پڻ ڇڏي پنهنجي محبوب وٽن پهچن ٿا. هنن جو مقصد محبوب جي رضا آهي ۽ ان کانسواءِ هو ٻيو ڪجهہ نٿا طلبن.

هتي اشارو آهي حقيقي فقر جي مقام ڏانهن. جيڪو وجود ۽ عدم، خوف ۽ اميد {108} اسلام ۽ ڪفر، بهشت ۽ دوزخ، طاعت ۽ معصيت، طلب ۽ ترڪ کان مٿانهون آهي. ڇو تہ اهي شيون هڪبئي جون ضد آهن ۽ فقر مقام ذات ۾ آهي ۽ اتي ڪو ضد نہ آهي.

انهيءَ حقيقت ڏانهن سندن هن قول ۾ اشارو آهي: "**الايمان بين الخوف والرجاءِ**" يعني "ايمان خوف ۽ اميد جي وچ ۾ آهي". سو فقيرن جو مقصد مڙني مقصدن کي ڇڏي ڏيڻ آهي. ٻين لفظن ۾ هنن جو مقصد ارادن کي مٽائڻ ۽ صفتن کي ساڙي ڇڏڻ آهي. اهو هن ريت جو کين وجودي يا عدمي شيءِ جي کا تانگهه ئي نه رهي ڇاڪاڻ ته قصد يا ارادو ذات کان سواءِ ٻين شين جو ٿئي ٿو. ڇو ته ذات ته سدائين حاضر آهي ۽ کڏهن به غائب کانه ٿي ٿئي. انهيءَ کري جيڪو ذات تي راضي رهندو ان کي ٻي کابه طلب نه رهندي.

اهو مقام يعني ذات سان راضي رهڻ ۽ مرادن کي ختم کرڻ جو مقام نفس کي فنا کرڻ کان سواءِ حاصل نٿو ٿئي ڇو ته اهو (نفس) ئي سڀ کان وڏو الله جو دشمن آهي. غير ذات جي طلب انهيءَ نفس مان ئي پيدا ٿئي ٿي. انهيءَ کري جيڪو پنهنجي نفس کي ذات ۾ گم کندو جيڪا سيني صفات جي جوڙيندڙ آهي ته اهو الله جي ذات سان راضي ٿي پوندو ۽ الله تعاليٰ جو پڻ راضپو ماڻي وٺندو ڇاڪاڻ ته هن الله جي وڏي دشمن کي ختم کيو آهي. جيڪو کيس ذات سان راضي رهڻ آڏو رندروک بٽيل هو ۽ ذات کي مطلق ٿيڻ کان لکائي رهيو هو.

حاصل مطلب هيءُ ته قطري جو وجود ۽ صورت ۽ انهن ٻنهي ڏي سندس لاڙو کيس انهيءَ رضا آڏو رندڪ آهن جنهن سبب هو سمند مان ملي مطلق بنجي وڃي. انهيءَ کري قطرو پنهنجي لاءِ سمند کان ٻاهر هنڌ طلب کري ٿو. پر جڏهن سندس وجود (قيد) ۽ صورت سمند سان گڏجڻ سبب فنا ٿي وڃن ٿا ته اها ٻيائي ختم ٿي وڃي ٿي ۽ موافقت پيدا ٿي پوي ٿي. ان کانپوءِ سندس ٻي کنهن به مراد جي طلب باقي نٿي رهي سواءِ سمند جي طلب جي ۽ پوءِ اهو قطرو نٿو رهي ۽ مٽس ان قطري جو حڪم لاڳو نٿو ٿئي جڏهن اهو قطرو سمند ۾ {109} ملي ٿو وڃي ته پوءِ سمند وارا سڀ احڪام مٽس لاڳو ٿين ٿا ۽ نه قطري وارا. اهو ساڳيو حال اولياءُ الله جو آهي ته جڏهن سندس نفس يعني امڪاني تعين يا وجود جنهن کري هو ذات کان غير ٿيا هئا، اهي فاني ٿين ٿا ته پوءِ انهن لاءِ کنهن به شيءِ جي طلب يا کو حڪم باقي نٿو رهي، سواءِ ان جي ته جيڪا ذات مطلق جي مرضي مطابق هجي. تڏهن الله کانئن راضي ٿئي ٿو ۽ هو الله کان راضي ٿين ٿا. اهو ان کري ته کراهت جيڪا به آهي اها فعل غير جي کري آهي جڏهن

ت هتي نفس جي ختم ٿي وڃڻ ڪري غيريت ختم ٿي وڃي ٿي.

هتان واضح ٿئي ٿو ت سندن هن قول ت فقيرن جو مقصود عدم آهي، مان مراد پنهنجي نفس يا ذات جي نفي ۽ عدم آهي ائين هو پنهنجي نفس کي فنا ڪن ٿا ۽ عدم ۾ هليا وڃن ٿا ۽ ان ريت الله جي رضا هنن جي رضا بنجي وڃي ٿي ۽ الله‌جي ناپسند ۽ غصو هنن جو غصو ٿي پوي ٿو. هنن جي طلب الله جي طلب جي ايتري ت تابع ٿي وڃي ٿي جو هنن جي حق ۾ ائين چوڻ صحيح ٿو لڳي ت هو ڪنهن ب شيءِ جي طلب نٿا ڪن ۽ جيئن ت اها (نفس جي فنا ڪرڻ واري) منزل ماڻڻ جو خيال ب اڪثر ماڻهن جي دل تي نٿو اچي، ڇاڪاڻ ت ظاهر ۾ اها سلبي شيءِ آهي جيتوڻيڪ حقيقت ۾ مڙني شين جو ماخذ ۽ منبع اهو ئي آهي، انهيءَ ڪري چون ٿا ت فقير ڪنهن شيءِ جي طلب نٿو ڪي، نہ وري ڪنهن لالچ جي ڪري عبادت ڪري ٿو. يعني هو انهيءَ لالچ خاطر عبادت نٿو ڪري جنهن لاءِ عام ماڻهو ڪن ٿا (جهڙوڪ جنت يا اعليٰ درجا ماڻڻ) سو جيئن ت عبادت پٺيان هن جو ڪو مقصد ناهي ان ڪري سندس عبادت عبث ۽ اجائي ڳالهه آهي! (پر اها ڳالهه صحيح ناهي) ڇاڪاڻ ت مقصد اهو هوندو آهي ت سندس ڪو غرض ۽ مقصد نہ رهي، ۽ نہ وري سندس ذات جي حوالي سان هن جو ڪو ارادو باقي رهي تنهنڪري هن جي نظر ۾ سندس ڪمن ۾ ب ت ٻين سيني ڪمن ۾ ٻيا اصل ارادو ڪندڙ ذات الله تعاليٰ جي هوندي آهي ۽ اهو مقام آهي رضا بالقضاءِ جو. الله تعاليٰ اسان کي ب شل اهو نصيب ڪري آمين!

بهرحال اهو مڙني مقامات ۾ آخري مقام آهي ۽ ان ڪانپوءِ ٻيو ڪو مقام ناهي ۽ جنهن کي اهو مقام حاصل ٿيو اهو {110} مطلق وصال ۾ پهچي ويو. انهيءَ جي واٽ ب مجاهدا ۽ رياضتون آهن يا وري اهو سلوڪ جي واٽ تي هلندي (الله جي طرفان ٿيندڙ) ڇڪي مٿي ڪرڻ سان ب ماڻجي ٿو. حضرت مجدد عليہ الرحمة پڻ سلوڪ واري واٽ تي پنڌ شروع ڪرڻ کان ڏهه سال پوءِ انهيءَ مقام تي پهتو هو. جيئن پاڻ مبدا ومعاد ۾ ٻڌايو اٿن هن سلسلي ۾ پهريون مقام توبہ آهي ۽ ڪل ڏهه مقام آهن جيڪي هن ريت آهن: توبہ، صبر، شڪر، زهد، خوف، رجاءَ توڪل، محبت اخلاص ۽ رضا. انهن سيني جو اصل مقصد رضا وارو مقام ماڻڻ آهي باقي سڀ ان جا ذريعا يا وسيلا آهن. وري انهن مان هر هڪ مقام علم، حال ۽ عمل تي ٻڌل آهي. علم ٻج وانگر آهي ت حال وڻ جيان

آهي ۽ عمل وري ان جو ڦل آهي. جيڪڏهن انهن مان هڪڙو به ڇڏجي ويو ته اهو مقام اڻپورو رهجي ويندو. احياءُ علوم الدين ۾ آهي ته عمل ۽ علم جو مقصد حال کي تقويت ڏيڻ آهي، ڇو ته ظاهر ظاهر وارو علم ۽ عمل هميشه باطن وارين وصفن تي اثر ڇڏي ٿو. اهل ظاهر چون ٿا ته اصل مقصد کلي عمل يعني عمل ئي عمل آهي. حضرت مجدد جو لاڙو پڻ انهيءَ طرف آهي. پر منهنجي خيال ۾ اهو فقط لفظي اختلاف آهي ۽ ان جو مثال هي آهي ته اها چاڻ ته گناهه ڪرڻ ۾نهي جهانن ۾ نقصان جو سبب آهي اها چاڻ علم آهي. اهو وري ملڪوتي جزو پڻ آهي ڇاڪاڻ ته انسان جي ذات جي صفت آهي جيڪا لاهوت کان اچي ٿي. وري دل تي انهن مان ڪن گناهن جو اثر پوڻ اهو حال آهي ۽ حال جبروت جو حصو آهي، ڇو ته اهو ذاتي صفتن کان بعد ۽ فعلي صفتن کان اڳ ۾ اچي ٿو وري عضون کي گناهن کان قابو ۾ رکڻ عمل آهي ۽ اهو ملڪوتي جزو آهي، ڇاڪاڻ ته اهو ملڪوت يعني جسمن جي جهان ۾ ظاهر ٿئي ٿي. انهيءَ ڪري جيڪو ان حقيقت (عمل حال ۽ مقام) تي پهچي ٿو جيڪا لاهوتي آهي {111}، ان کي رضا جو درجو حاصل ٿئي ٿو ۽ هن کانپوءِ ٻيون صفتون محو ٿي وڃن ٿيون جيڪي ان کان اڳ ۾ هيون. ڇو ته اهي ان مغائرت ۽ ٻيائيءَ طرف اشارو ڪري رهيون هيون ۽ انهن جي محو ٿي وڃڻ ميسارجي وڃڻ، مان مراد آهي ته اهي رضا جو حصو بنجي وڃن ٿيون.

جيئن الله تعالىٰ فرمايو آهي: **"اولائك يبدل الله سيئاتهم حسنات"**. **(۲۵:۷۰)**

يعني: "اهڙي ماڻهوءَ جا گناهه الله تعالىٰ نيڪين سان بدلائي ڇڏي ٿو". تنهنڪري هن جي توبہ بنا توبہ جي، توڪل بنا توڪل جي ۽ زهد بنا زهد جي ۽ اهڙيءَ طرح ٻيا احڪام هن جا ذاتي يعني بسيط (مطلق) اوصاف ٿي پون ٿا اختيار انهيءَ ڪري ظاهري طور سندس عبادتون، تڪليفون ۽ مجاهدا نظر اچن ٿا، پر معنوي لحاظ سان اهي عبادت، تڪليف ۽ مجاهدي جي زمري ۾ ناهن، ڇو ته اهي هن جون ذاتي وصفون بنجي پون ٿيون ۽ طبعي حڪم جو درجو رکن ٿيون.

جيئن درياءَ چوليون هڻي ٿو ۽ وهندو رهي ٿو يا باهه جيڪا ڪائيءَ کي ساڙي ٿي يا ٻوٽا جيڪي وڌڻ ويجهن ٿا يا پکي جيڪي اڏامن ٿا جهڙيءَ طرح اهي ڪم عبادت، مجاهدي ۽ تڪليف ۾ شمار نٿا ٿين ڇاڪاڻ ته اهڙي عبادت ان کي ڪري ڇڏجي ٿو، جيڪو ماڻهو پنهنجي طبيعت تي بار رکي ڪري ٿو، پر هتي اهي سندس طبيعت جي

گهرج بنجي پون ٿا. مطلب ته انسان پنهنجي نفس واري طبيعت جي گهرج جي ابتڙ حقيقت جي حڪم تحت عبادت ڪري ٿو. ان ريت اهو عبادت ڪري ٿو. مجاهدو ڪري ٿو. سجدو بجاءِ آڻي ٿو ۽ ان ان حقيقت جي پوئواري ڪري ٿو جيڪا اهڙو حڪم ڏئي ٿي. تان جو جڏهن سندس طبيعت فنا ٿي وڃي ٿي ۽ حقيقت پنهنجي ذات جي تقاضا موجب اثر ڏيکارڻ شروع ڪري ٿي. تڏهن ڇڻ اها پاڻ ئي پنهنجي ذات جي ڇئي ڪي هلي ٿي ۽ سجدو بجاءِ جيڪو سجدو ڪري ٿو يا اطاعت آڻي ٿي. يعني اهڙي صورت ۾ مٽس ٻيو ڪو حڪم نٿو هلائي. بلڪ اها حقيقت پنهنجو پاڻ تي حڪم هلائي ٿي. پنهنجي ئي اطاعت ڪري ٿي. پاڻ کي ئي سجدو ڪري ٿي. انهيءَ ڪري عابد ۽ معبود ٻئي ملي وڃن ٿا. اهو آهي سندن انهيءَ چواٽيءَ جو مطلب ته سيني عبادتن جو ڪمال {112} اهو آهي ته. عابد وچ ۾ نه رهي. يعني سندس نفس فنا ٿي وڃي. اهڙيءَ صورت ۾ مامرو هي ٿي پوندو جو ڇڻ حقيقت پنهنجي ئي عبادت ٿي ڪري عبات انهيءَ ذات لاءِ ڪنهن ٻئي جي نه. اهو ائين آهي جيئن پاڻيءَ جو وهڻ ان جو ڇڻ پنهنجي عبادت ڪرڻ آهي. اتي وهندڙ ۽ جنهن لاءِ اهو وهي ٿو اهو پاڻي آهي. مطلب ڳالهه جو ته ذات خود پنهنجي ذاتي عشق سبب ڪمالات جي ظهور لاءِ عاشق آهي. پوءِ پنهنجي افعالن سان انهن ڪمالات جو اظهار ڪري ٿي. اهو ازل ۽ ابد ڪان ائين آهي اهل ڪلام جي انهيءَ قول مان ۽ اها ئي مراد آهي جڏهن هو چون ٿا ته الله تعالىٰ جي افعال ۽ ڪمن جي ڪا علت ۽ توجيه نٿي ڪري سگهجي يعني انهن جي هن ڳالهه کان سواءِ ڪا به علت نٿي ڪري سگهجي جو انهن مان مقصد سندس ذات جو ظهور آهي جيڪو ذات جي تقاضا آهي. اها ذات جي پنهنجي تقاضا آهي هي ڪنهن غير شيءِ لاءِ ناهي. انهيءَ ڪري الله جي فعل جي غايت هو خود پاڻ آهي. تڏهن ته اهو پاڻ فاعل (ڪم ڪندڙ) ۽ آهي ته اها ذات ۽ آهي جنهن لاءِ اهو ڪم ٿئي ٿو. ان تي غور ڪر!

انهيءَ بحث مان معلوم ٿيو ته. عبادت ۾ ڪامل نيت مان مراد آهي ته ان ۾ هي ڪنهن شيءِ جو ارادو نه هجي سواءِ ان خارجي وجود جي. ۽ انهيءَ جو وري مقصد آهي ته هيئت جو اهو وجود ۽ ان جو خارجي ظهور ئي مطلوب آهن ۽ ان کان وڌيڪ هي ڪا شيءِ نه! لهذا تنهنجي هن چوڻ جو ته آءٌ الله خاطر نماز پڙهان ٿو. ان جو اهو مطلب آهي ته آءٌ الله جي امر يا حڪم جي ڪري نماز پڙهان ٿو ۽ الله جي انهيءَ گهر کي پورو ڪريان ٿو ۽ ان

کان وڌيڪ ٻيو ڪجھ ٻ نہ! تنھنڪري جيڪو پنھنجي فعل سان، جنت يا ڪا ٻي شيءِ گھري ٿو تہ اھا خالص عبادت الله جي طلب واسطي ڪانہ چئبي، بلڪ چئبو تہ ھو پنھنجي طبيعت کي راضي ٿو ڪري يا پنھنجي نفس واسطي عبادت ٿو ڪري. مقصد ھي آھي تہ الله کانسواءِ ٻيو ڪو معبود نہ ھئڻ گھرجي. اھو وڌيڪ ڪامل درجو آھي ان کان ٻ جيڪو ھن غرض ھيٺ عبادت ڪري ٿو تہ جيئن الله تعاليٰ سان ملاقات ماڻي، ڇو تہ ان ۾ ٻ بھرحال، نفس جي ھڪ مطلب جي ملاوٽ ٿي وڃي ٿي جيڪڏھن عبادت ڪرڻ وارو اڃان مبتدي آھي. تنھنڪري ڪمال ھي آھي تہ عبادت فقط ھن ڪري ٿئي جو اھا ڪمال وارو درجو آھي، ابتدا ۾ ھي سڀ ڪجھ تقليد {113} سان ٿئي ٿو ۽ آخر ۾ تحقيق سان، تڏھن نفس فاني ٿي وڃي ٿو ۽ حقيقت پنھنجو پاڻ عبادت ڪري ٿي ۽ پنھنجي لاءِ عبادت ڪري ٿي.

ھتان اسان تي، الحمدلله اھو پڻ واضح ٿيو تہ ٻانھو جيڪو فعل ڪري ٿو ۽ اھو جيڪڏھن ڪمال خاطر ناھي پر ڪنھن ٻي واڌو شيءِ لاءِ آھي تہ اھو گمراھن منجھان آھي ۽ (گمراھين جا ٻ درجا ٿين ٿا) کي گمراھيون ڪن جي پيٽ ۾ تمام وڏيون ٿين ٿيون، انھيءَ ڪري جيڪو الله کي سجدي ڪرڻ مان لطف اندوز نٿو ٿئي اھو ڪفر جي ھڪ قسم کان وانجھيل نہ آھي. ڇو تہ مرض جي نہ ھئڻ يعني صحتمند ھئڻ جي نشاني ھي آھي تہ کيس وٽندڙ شيءِ مان مزو اچي ٻانھي کي سونھندڙ ڪم ھي آھي تہ ھو ظاھر توڙي باطن ۾ الله کي سجدو ڪري. پر جنھن لاءِ اھو فعل تڪليف جو ڪارڻ آھي تہ اھو مريض آھي ۽ سندس صحت کي ڪا لڪل آفت لڳل آھي، جھڙيءَ طرح بخار جي آفت ذائقي جي صحت کي لڪائي يا ختم ڪري ڇڏي ٿي اھو ئي سبب ھوندو آھي جو ھو کير جو ذائقو محسوس ڪري نہ سگھندو آھي.

ھن سڄي بحث مباحثي ۽ لکڻي جو خلاصو بلڪ ھر ھڪ ننڍي توڙي وڏي ڪتاب جو مطلب مدعا ھي آھي تہ انساني عروج ۽ ڪمال، قرب جا درجا ماڻڻ ۾ آھي رب تعاليٰ جي وصل جي انتھا يا غايت الغايات ھي آھي تہ ان حقيقت (الله سبحانہ) سان لاڳاپا پڄڻ کان سواءِ سندس ڪا مراد، مقصد، طلب، حمد ۽ حب يا ڪو لڳ لاڳاپو نہ آھي ۽ اھا شيءِ نفس جي فنا کانسواءِ ملي ٿي سگھي. اھو ھن ڪري ضروري آھي تہ جيئن حقيقت پاڻ پنھنجي لاءِ عابد ۽ فاعل ٿئي، ان ربت اھا ئي عابد ٻ ھجي تہ

معبود پڻ. ڇاڪاڻ تہ حقيقت جو فعل علت ڪانسواءِ آهي ۽ ان جو ڪو غرض ناهي،جيئن مٿي واضح ڪيو ويو.يعني اهو نيڪي هن ڪري ٿوڪري، ڇاڪاڻ تہ اها سندس حقيقت آهي ۽ ان جي ذات ۽ طبيعت جي اها تقاضا آهي ۽ اها ڪنهن بي شيءِ لاءِ ناهي.

انهيءَ جي وضاحت هينئن آهي تہ اهي ڪمالات ۽ روحاني نيڪيون هن لاءِ ايترو وٽندڙ ٿي وڃن ٿيون جو اهي سندس ذات جو حصو بنجي پون ٿيون جن جو ٻيو ڪو غرض نٿو ٽئي بلڪ هن جي طبيعت ئي اهڙي ٿي پوي ٿي. فنا جو ڪامل ترين درجو اهو آهي {114} جنهن کي شريعت ۾ الحب لله والبغض لله چيو وڃي ٿو. يعني هو ڪنهن سان محبت نٿو ڪري ۽ ڪنهن سان نفرت نٿو ڪري سواءِ ان جي واسطي يعني جيڪا حقيقت جي تقاضا آهي ۽ ان جو ٻيو ڪو غرض نٿو ٽئي. احياءُ علومِ الدين ۾ انهيءَ مقام کي "حريت" جو نالو ڏنو ويو آهي ۽ ان کي جنهن جو مطلب هي هوندو آهي تہ بندو جنت جي طلب ۾ عبادت ڪري، عبادت تہ هيٺ رهي، عبوديت کان بہ مٿي ڇاڙايو اٿس يعني هي تہ بندو الله تعاليٰ جي لقاءَ يا ملاقات لاءِ عبادت ڪري پر هن حريت واري مقام جو مطلب هي آهي تہ هو اهڙو ئي ارادو ڪري جيڪو الله ڪهري. ان مقام بابت شعر چيل آهي:

اتمنيٰ علي الزمان محالا ان تريٰ مقلتاي طلعة حر

معنيٰ: آءُ زماني کان هڪ ڏکي آرزو رکان ٿو، جيڪا هي تہ منهنجون اکڙيون ڪنهن حر مڙس جو هڪڙو ديدار پسن!

انهيءَ ڪري کي صوفي چون ٿا تہ جنهن کي الله تعاليٰ پاڻ باهہ ۾ داخل ڪري ۽ هو ان تي راضي نہ رهي تہ اهو مشرڪ آهي، چو تہ هن وٽ اهڙو ارادو ڏسجي ٿو جيڪو الله جي ارادي کان سواءِ آهي.

مطلب تہ هن کي پنهنجي ارادي ۾ حريت ڪانهي بلڪ هو الله جي ارادي ۾ شامل آهي. امام رباني مڪتوبات ۾ چوي ٿو، مطلب تہ اهڙي شخص جو ڪو مقصد يا خواهش باقي نٿي رهي، چو تہ پنهنجو مقصد يا غرض طلبڻ، الوهيت جي دعويٰ ڪرڻ برابر آهي. اها ڳالهہ هينئن سان هنيءِ ۽ ٻڌتر ۾ نہ پئو!

[۷۱] اکر پڑھ عشق جو، کنز قدوري چڈ،
چڑھ تنين جي مڈ، جي ستي ڈين شراب جي

نثري ترجمو: عشق جو سبق سک ۽ کنز قدوري (فقهي کتابن) واري علم کي چڈي ڈي. انهن جي پڑ تي وچ جيکي (روحاني) شراب جي چُڪي پيارين ٿا.

هتي اشارو آهي اهڙي مجذوب مرشد ۽ حقاني محبوب طلبڙ ڈانهن جنهن جي صحبت مان محبت جي شراب جو اهڙو قطرو حاصل ٿئي ٿو جنهن سان سموري کائنات کان چوٽکارو ملي ٿو ۽ کائنات جي خلقڙهار سان وندر ورونهه ماڙڻ نصيب ٿئي ٿي، انهيءَ کي آب حيات جو نالو بہ ڈنو اٿن، چو تہ جنهن ان مان پيتو اهو کڈهن کو نہ مرندو. پر اها (مرشد جي) طلب ناتن ۽ لڳ لاڳاپن ٽوڙڻ کانسواءِ حاصل نہ ٿيندي. توڙي جو اهي لڳ لاڳاپا علم جي طلب وارا هجن.آب حيات جو هڪ قطرو بہ فنا جي نتيجي ۾ ملي ٿو. ۽ اهو لڳ لاڳاپن رکڙ سان کونہ ملندو. جاڻي چڈ تہ عشق جو ہج تنهنجي اندر ۾ {115} ائين پيل آهي جيئن پٿر ۾ باهہ لکل هوندي آهي. پر جيستائين تون کنهن اهڙي شخص جي سنگ صحبت ۾ نہ ايندين جنهن تي عشق جي تجلي ٿي آهي ۽ هو کلي ۽ کامل ٿيو آهي، تيستائين تنهنجو عشق بہ ظاهر نہ ٿيندو ۽ تون کامل نہ ٿيندين. تنهن کري تو تي لازم آهي تہ تون کامل انسان جي صحبت اختيار کر تہ جيئن تون پاڻ کامل بنجي سگهين.

[۷۲] سُتي ان شراب جي، جن سري سي سون ٽئا
سمهڙ تن ثواب، کتڙ تن کي کيميا

نثري ترجمو: جن کي انهيءَ شراب جو هڪ ڏک بہ نصيب ٿيو تہ اهي کامياب ٿي ويا. اهڙن انسانن لاءِ سمهڙ ثواب آهي پر وڌيڪ عبادت ۽ محنت کرڙ تن لاءِ جڙ کيميا برابر آهي.

يعني جيکو پنهنجي نفس کان چٽو، اهو نند ۾ پڙ سير کندڙ آهي. چاکاڻ تہ

روح جو ملڪوت ڈانهن سير طبعي آهي ۽ طبيعت ڪانسواءِ ٻي ڪا رندڪ ناهي. تنهنڪري جڏهن اها رندڪ دور ٿي ته هو پنهنجي طبيعت (اصليت) ڏانهن موٽ ڪائيندو. پر جيڪڏهن انهيءَ صورت ۾ بہ ظاهر تي توجہ ڪيائين ته اهو ٿيو سون مٽان سهاڳ فارسيءَ ۾ هڪ مصرع آهي.

بعد از مرگ خواب وبيداري اين طائفہ يکسان باشد
اهل دل را بہ بدي ياد مکن
يعني دل وارن کي گهٽ وڌ نہ چئہ

مرڻ ڪانپوءِ انهيءَ ٽولي وارن جي نند ۽ سجاڳي هڪجهڙي آهي. هتي موت مان مراد فنا ئي آهي. وڌيڪ غور ڪر!

[۷۳] جَس دنيا جي دردڪي، جنهن منو موت ڪئو
وطن تن وئو، پرت جن پرڏيهہ سين

نثري ترجمو: دنيا جي انهيءَ تڪليف يا ڏک کي شاباس آهي جنهن جي ڪري موت منو لڳو يعني پسند پيو. انهن کان اصلي وطن يعني آخرت وئي جن هن دنيا سان، جيڪو پرديس آهي، محبت رکي.

يعني آخرت انهن لاءِ آهي جن موت سان محبت رکي. جيئن قرآن شريف ۾ آهي: فتمنوا الموت ان کنتم صادقين (البقره: 94) معنيٰ: "توهان موت جي سڌ ڪريو جيڪڏهن توهان سچا آهيو".

اها موت جي سڌ اڪثر اهي ڪندا آهن جن جو دنيا جي حياتيءَ ۾ گذران تنگ ٿي پوندو آهي، نہ ته دنيا جون لذتون ماڻي ماڻهو ان ۾ مست رهن ٿا ۽ آخرت کان منهن موڙي ڇڏن ٿا. ۽ اها ڪافرن جي صفت آهي جو اهي دنيا جي حياتيءَ تي راضي ۽ خوش آهن {116} اها ئي رمز آهي جيڪا هن حديث ۾ بيان ڪيل آهي ته. "ان کل مصيبة حتى الشوكة والهم كفارة الذنوب". يعني: "هر قسم جي مصيبت توڙي جو اهو ڪندو هجي يا ڪو غم ۽ ڳڻتي هجي، گناهن کي ميسارڻ جو ڪارڻ بنجي ٿي". چاڪاڻ ته گناهہ ان شيءِ کي چئجي ٿو جيڪا دلين کي آخرت ڏانهن متوجہ ٿيڻ کان

روکي. تنهنکري جيڪا بہ ڳالھ انسان کي ان طرف متوجہ ڪري ٿي ۽ موت جي ياد گيري ڏياري ٿي ۽ هن دنيا مان هلڻ طرف ڌيان ڇڪائي ٿي. اها ڪفاره يعني گناهن کي ميسارينڊڙ آهي. ۽ وري هر اها ڳالھ جيڪا ڪيس هن دنيا سان چنبڙائي ۽ حلال توڙي حرام نعمتن جي محبت ۾ ڦاسائي. سا گناھ آهي ۽ گناهن ۾ ڦاڪل جي سزا آهي باھ جيڪا دلين کي وکوڙيندڙ آهي. تنهنکري عارف چون ٿا تہ جيڪو توکي دنيا ۾ ڏکوئي ٿو سوڇڻ توتي احسان ٿو ڪري ۽ جيڪو توسان چڱائي ٿو ڪري اهو ڇڻ تو کي ڏکوئي ٿو. ڇاڪاڻ تہ اهو توکي هن دنيا جي قيد خاني ۾ جڪڙي ٿو ۽ هميشہ واري بادشاهيءَ کان پري ڪري ٿو. شيخ سعديءَ چيو آهي:

تعلق حجاب است بي حاصلي
چو پيوندها بگسلي واصلي

معنيٰ: تعلق يعني لاڳاپا حجاب آهن ۽ اهي اجايا آهن. جڏهن تون لاڳاپا ٽوڙيندين تہ وصال ماڻيندين.

[٧٤] خودي ڪٽي پاڻسين، هتان جي هليا
سي لوڪ چڏيندي لهر جئن، مري محو ٿئا
جي آب هئا، تہ لهريون سي لباس هئا

نثري ترجمو: جيڪي هتي پنهنجي خودیءَ کي گڏ ڪٽي هلن ٿا، اهي جڏهن هي جهان چڏين ٿا تہ لهر وانگر سمنڊ ۾ گم ٿي وڃن ٿا. پر جيڪڏهن هو اڳ ۾ ئي سمنڊ يعني پاڻي هجن ها تہ پوءِ پهريون انهن جا لباس يعني روپ بنجن ها.

واضح هجي تہ ممڪنات يعني دنيا جون شيون وجود مطابق جي سمونڊ جون شڪليون يا هيئتون آهن، پر اهو سمونڊ پنهنجي ذات ۾ (هر قسم جي) هيئتن کان پاڪ آهي. هتي هيئت مان مراد نفس {117} يا امڪاني تعين وجود يا مخلوق آهي ۽ اها رڳو هڪ اضافت يا نسبت آهي جنهن کي پنهنجو ڪو وجود ڪونهي. جيئن سمنڊ جي

موج يا لهر جيڪا موجود ٿ آهي پر ان جو اصل اضافي يا اعتباري آهي ۽ حقيقي طور موجود سمنڊ آهي. سڌائين هي ۽ اصل موجود اهو مطلق وجود آهي. تنهنڪري جيڪو هن امڪاني تعين کان آجو ٿيندو ان کي خبر پوندي ٿ سندس وجود ۽ سمنڊ جو وجود هڪڙو ئي آهي ۽ ڪنهن ۽ حال جي منجڻ سبب غمگين نه ٿيندو، ڇو ته هن کي خبر آهي ٿ سڀ تعين وجود جي سمنڊ جا لباس آهن. وجود هميشہ کان موجود آهي ۽ هميشہ رهندو، پوءِ ڪٿي ان جون ڪيتريون لباسي شڪليون ۽ مختلف حيثيتون ظاهر ٿين. صوفين جي انهيءَ قول ٿ **العارف لايموت** يعني عارف نٿو مري، جو ۽ اهو ئي مطلب آهي، ڇاڪاڻ ٿ سندس ذات خود وجود آهي جو فاني نٿو ٿئي، البت سندس اهي لباس فنا ٿين ٿا. اهو (عارف) ڪنهن خاص لباس پهراڻ جو خواهش منڊ ناهي جو انهيءَ خاص لباس جي هٽان نڪري وڃڻ ڪري هو غمگين ٿئي. ڇاڪاڻ ٿ سندس مقصد ان ذات کي ماڻڻ آهي، ۽ اها ذات سڌائين قائم دائم رهڻ واري آهي، تنهنڪري ڪنهن شيءِ جي هٽان وڃڻ تي ڇا جو غم پر اهو جنهن جو تعلق رڳو امڪاني وجود جي لباس سان آهي ۽ فقط ان کي ئي سڀ ڪجهہ سمجهي ٿو. اهو انهيءَ خاص شڪل جي منجڻ سان فنا ٿي وڃي ٿو. جهڙيءَ طرح سمنڊ منجهان پيدا ٿيندڙ مختلف هيئتون فنا ٿي وڃن ٿيون. لهذا عارف آهي سمنڊ جيڪو فنا نٿو ٿئي ۽ ٻيا آهن موج يا لهر وانگر جيڪا فنا ٿئي ٿي. هتان محققن جي ان چواڻيءَ جي ۽ سمجهائڻي ملي ٿي ٿ هي عالم سڀ جو سڀ اعراض آهي (۽ فنا ٿي رهندو) سواءِ عارف جي ۽ ان تي اتفاق آهي ٿ عارف عرض ناهي (تنهنڪري فاني ٿيٽو ناهي) فنا وري انهيءَ لاءِ آهي جنهنجو ضد آهي ۽ ضد ٿ فقط عرض جو آهي وڌيڪ غور ڪر!

انهيءَ ڪري فارسيءَ جو شعر آهي:

از مرگ و زندگانيءَ ما عشق فارغ است
دريا ولي بموج وحبابش نہ بستہ است

معنيٰ: اسان جي موت ۽ زندگيءَ کان عشق فارغ آهي. اهو درياءُ آهي پر ان کي ۽ لهرون ۽ حُباب ڪونہ آهن.

[٧٥] سرتيون سُٽ ڪپاھ، مارھو مَ منصور ڪي ٽي ترڪيب {118} تباھ، وحدت وائي وات ۾

نثري ترجمو: اي سرتيون، سُٽ تہ اصل ۾ ڪپھ ئي آھي. انھيءَ ڪري منصور ڪي نہ مارجو. جڏھن ترڪيب ختم ٿي يعني سٽ وري ڪپھ ٿي پيو تہ پوءِ لازمي طور وات تي وحدت (ڪپھ) واري ڳالھ ايندي.

ھر ڪنھن متعين ۽ ممڪن شيءِ سان گڏ ھڪ بسيط مطلق وجود ڪي ڏسي سگھجي ٿو، جيڪو اصل ۾ غير متعين (ڪنھن قيد يا ھيئت جو پابند نہ) ھوندو آھي. يا ھيئن ب چئي سگھجي ٿو تہ ھر ڪنھن شيءِ جو تعين يا وجود سندس ذات تي منحصر آھي. تنھنڪري ھر ڪنھن مرڪب شيءِ جي لازمي طور ھڪ امڪاني صورت اصل ۾ ۽ ان سان گڏ سندس قديم (مطلق) ذات ب ھوندي آھي جيڪا ڪنھن ب صورت ڪان سواءِ ھوندي آھي.

انھيءَ ڳالھ ڏانھن حق تعاليٰ حضرت موسيٰ جي واتان اشارو ڪيو آھي:

ربنا الذی اعطیٰ کل شیء خلقه ثم هدی. (٢٠: ٥٠) معنيٰ: "اسان جو رب اھو آھي جنھن ھر شيءِ ڪي (صورت) عطا ڪري پيدا ڪيو ۽ پوءِ ان ڪي صحيح راھ ڏيکاري". ڏنل مثال ۾ سُٽ ذات جي لحاظ سان ڪپھ آھي ۽ اعتباري صورت جي لحاظ سان غير آھي انھيءَ ڪري جڏھن منصور جو امڪاني تعين سندس نظر ڪان غائب ٿي ويو ۽ ڪيس فقط اھو ھڪڙو وجود ئي وجود پئي ڏسڻ ۾ آيو جيڪو عين حق آھي تہ چئي ڏنائين انا الحق يعني مان حق آھيان. ھو قتل ان ڪري ڪيو ويو جو شرع جو حڪم ظاھر تي ھوندو آھي ۽ سندس ظاھري ڪلام مان حڪم سندس تعين (قيد) يعني وجود تي پئي لڳو. ۽ اھا ڳالھ پڌري آھي تہ اھو تعين يعني وجود حق جو غير آھي (خدا ناھي) اھا ڳالھ سمجھ!

فارسيءَ جو بيت آھي:

ريسمان را پنبہ کردن ضافئہ حلاج نيست
درلباس کثرت منصور وحدت راببين

معنيٰ: وٽيل ست کي ڪهڻ ڪرڻ حلاج واري نسبت ناهي. منصور جي ڪثرت واري لباس ۾ وحدت کي ڏس)

هن جي وضاحت هينئن آهي جيڪا اهل تحقيق وارن ڪئي آهي ته بيشڪ حق موجود هڪڙو آهي، گهٽا نہ آهن ۽ اهو عين مطلق وجود آهي. پر ان جا گهٽا ئي درجا آهن: پهريون درجو لاتعين آهي جنهن جو ٻئي ڪنهن تي مدار ناهي ۽ اهو هر قيد کان آزاد آهي ايتري قدر جو قيد اطلاق کان پڻ ان حيثيت ۾ اهو هر قسم جي نسبتن احڪامن، لفظي عبارتن (ڪنهن نالي) ۽ عقلي اشارن (هو ۽ انا) کان مٿانهون آهي. هن تائين کو خيال، سوچ يا سمجهه نٿي پهچي سگهي. سندس متعلق آخري نشاني، ڪنهن بہ نشاني جو نہ هئڻ آهي ۽ سندس آخري معرفت لامعرفت آهي. عارفن جي پاڳي ۾ {119} سندس بابت حيرت ئي حيرت اچي ٿي. تنهنڪري مبتدي توڙي منتهي (سالڪ) ٻئي هن کان حجاب ۾ برابر آهن. ٻنهي ۾ جيڪڏهن کو فرق آهي ته ان ڏانهن حافظ هن شعر ۾ اشارو ڪيو آهي:

عنقا شکار کس نشود دام باز چين
کآنجا همیشہ باد بدست است دام را

(عنقا پکي ڪنهن جو شڪار نٿو ٿئي، پنهنجي ڏيءَ کي بند ڪر. چو ته هتي ڏيءَ واري کي هميشہ هوا کانسواءِ ٻيو ڪجهه بہ نٿو ملي)

اهل تحقيق وٽ عنقا ڪنايو آهي ڪنهن ذات جو ۽ انهيءَ حيثيت سان ذات پاڪ جي ادراڪ لاءِ سوچڻ جائز ناهي. چاڪاڻ ته اهو وجود جيڪو مڙني قيدن، مشاهدي، معرفت ۽ تصور، کان مٿانهون آهي، ان جو ادراڪ محال آهي. پر ان جي تصديق ڪرڻ بديهي يعني فطري يا ان جهڙي آهي (يعني حس ۾ ايندڙ آهي) پر هن جي سجاٽپ ۽ مشاهدو ڪثرت جي رنگ ۾ آهي ۽ اها ڪثرت ٻيو ڪجهه ناهي بلڪ هن جي اسماءَ ۽ صفات جون تجليون آهن. جيئن عارف جاميءَ چيو آهي ته، هو پنهنجي مظهرن سبب ظاهر آهي ۽ انهن کانسواءِ باطن آهي. پاڪائي جڳائي انهيءَ ذات پاڪ کي جيڪا حجاب ۾ هوندي ظاهر آهي ۽ ڪليل دروازي هوندي حجاب ۾ آهي. انهيءَ ڪري سندس ذات جي معرفت صفتن جي وسيلي ئي ممڪن آهي. تڏهن ته چيو ويو آهي،

"**تفکروا فی آلائه ولا تفکروا فی ذاته**". يعني: "سندس نعمتن کي سوچ ويچار ڪريو ۽ نہ سندس ذات تي". اجهو صوفين ائين چيو آهي. حضرت مجدد امام رباني چوي ٿو تہ عارف جڏهن باقي (بالله) ٿئي ٿو، تڏهن اصليت کي ڄاڻي ٿو. پر خبردار! اها حالت بنا ڪيفيت جي آهي. اهو مطلب آهي هن قول جو تہ "**العجز عن درک الادراک ادراک العجز**" يعني "ادراک تائين پهچڻ کان عاجز ٿيڻ جو مطلب آهي عاجز ٿيڻ واري درجي جو ادراک ڪرڻ" ۽ اهو اهڙو ادراک آهي جنهن ۾ ڪيفيت جو ڪو ادراک ۽ ساڃهہ نٿي ٿئي، پر ڪيفيت جي نہ هئڻ واري ڄاڻهہ تي دل مطمئن ٿي وڃي ٿي ۽ اهو ئي سچو ادراک آهي.

واضح هجي تہ اهل تحقيق چون ٿا تہ وجود مطلق ئي نور آهي، ڇاڪاڻ تہ اهو پنهنجو پاڻ بہ ظاهر آهي تہ ٻين کي بہ ظاهر ڪري ٿو. وجود جي اها تعريف فقط وجود مطلق تي ئي پوري ٻيهي ٿي. ڇاڪاڻ تہ ان جو ضد عدم آهي جيڪو ذات جي لحاظ سان مخفي آهي {120} هتان اسان کي معلوم ٿيو تہ واقعي نور ئي وجود مطلق آهي ڇو تہ اهو (نور) لکڻ يا ڏيکڻ کان پاڪ آهي. نور هڪڙو ئي آهي ۽ نہ گهٽا. اهو نور ذات الاهيءَ جو آهي جيڪو منبسط يعني پکڙيل ۽ غيرمحدود آهي ۽ عالم سندس تجليون آهي.

يعني نور انهن صفاتي صورتن منجهان ظاهر آهي، جيتوڻيڪ سندس ذات حسي صورتن کان پاڪ آهي.

فارسيءَ ۾ چيو اٿن:

حق نور و تنوع ظهورش عالم
توحيد همين است دگر حيلہ وغرور

(حق تعاليٰ نور آهي ۽ عالم سندس گوناگون ظهور آهي. توحيد اها آهي باقي ٻيو سيڪجهہ حيلا بهانا آهن)

هتان واضح ٿيو تہ عالم ۾ سيڪا صورت هڪ لباس يا ڏيک آهي ۽ ان جي هيٺان ڪا شيءِ آهي جيڪا انا لحق چوي ٿي پر (ڪثرت واري) منصوري لباس ۾ عام خاص سيني کي ٻڌائي وئي، جڏهن تہ (ڪثرت واري لباس کانسواءِ ٻي حالت ۾ اهو

آواز صرف خاص الخاص ٻڌن ٿا. (باقي ٻيا جيڪي غير خاص يعني عوام آهن، اهو آواز ڪونہ ٿا ٻڌن).

هتي جيڪڏهن تون پڇين تہ جيڪڏهن تفصيل ۾ وڃبو تہ وجود جا اٺ ڳٽيا مرتبا يا درجا آهن، پر اجمالي طور انهن جو ڳاڻاٽو ڳڻي ۽ شمار ڪري سگهجي ٿو. سو اسان کي ٻڌايو تہ اهي ڪيترا آهن؟ ان جو جواب آهي تہ اهي ڇهہ آهن: پهريون آهي لاتعين جنهن جو ذڪر ٿي چڪو انهيءَ کي احديت ذات لاهوت يا اطلاق بہ ڪوٺين ٿا. ٻيو سيني ڳالهين بابت علم جو درجو، ان جو هڪ اجمال آهي، جنهن کي تعين اول، وحدت، ذاتي تجلي ۽ حقيقت محمديہ چئجي ٿو. ان جو هڪ تفصل بہ آهي، جنهن کي واحديت، جبروت، عالم معاني، عالم اعيان ۽ ارشاد ۽ تعين ثاني چئجي ٿو. اسماءِ ذاتي ۽ صفاتي تجليات، اهي ٻئي موجود يعني واجب آهن. امام غزالي چوي ٿو تہ جبروت جسم ۽ روح جي وچ واري ڳانڍاپي جو نالو آهي ۽ ان ۾ انساني صفتون جهڙوڪ ٻڌڻ، ڏسڻ ۽ ڇاڻڻ وغيره شامل آهن. ٽيون {121} ارواح ۽ ملائڪن وارو درجو آهي ۽ ان کي ملڪوت چئجي ٿو. صوفي ان کي تعين ثالث جو نالو ڏين ٿا. شريعت جي اصطلاح ۾ ان کي عالم امر چئجي ٿو. ملڪوت مان ڪڏهن عام معنيٰ مراد ورتي وڃي ٿي ۽ اها آهي هي شيءِ جو باطن، ۽ ان ۾ روح ۽ مثال ٻئي شامل آهن، انهن ۾ فرق اعليٰ ۽ اسفل جو واڌارو ڪري ڪجي ٿو. جيڪڏهن بنا واڌاري جي فقط ملڪوت چئبو تہ ان مان مراد اعليٰ هوندي آهي ڇاڪاڻ تہ اهو فرد ڪامل آهي. ڇوٽون عالم مثال آهي يا جنهن کي تعين رابع برزخ يا مطلق مثال پڻ چئجي ٿو. ڇاڪاڻ تہ انسان جو خيال مقيد مثال آهي ۽ اهو مطلق مثال جو هڪڙو نمونو آهي ۽ ان کي اسفل ملڪوت چون ٿا. اهو جيتري قدر عالم شهادت (يعني جسمن جي جهان) ۾ هوندو ايترو وڌيڪ هوندو، اهو قسم (عالم مثال) سيني عالمن ۾ وسيع عالم آهي، ان جي گهٽي وسعت سبب، ان ۾ حق جي تجلي ٿئي ٿي. معلوم هئڻ گهرجي تہ اهو عالم آئيني جي عڪس وانگر آهي جيڪو (جر کان اڳ يا مرڻ کانپوءِ) روحن ۽ (جر کان پوءِ) جسمن ۾ هجي ٿو. ان ڳالهہ تي سوچ! پنجون (يعني تعين خامس) جسم يا مادي دنيا آهي. ڇهون تعين مڙني موجودات جو جامع مظهر آهي ۽ اهو انسان آهي.

صوفي حضرات تعين اول يا حقيقت محمديہ کي هڪ اهڙي ٻج سان تشبيہ ڏيندا آهن جنهن ۾ پورو وڻ اجمالي طور موجود هوندو آهي ۽ وڻ جي ظاهري صورت ٻج جي جزن جو تفصيل هوندي آهي. اهڙيءَ طرح هيءَ حقيقت (حقيقت محمديہ) انهن سڀني حقيقتن جي جامع آهي جيئن ٻج ۾ وڻ جا مڙيوئي جزا شامل هوندا آهن.

فارسيءَ واري چيو آهي:

يک تعين اصل باقي فرع او
آن تعين درهمہ بنگر نکو
وآن تعين مبداءَ ومرجع بود
يک حقيقت منبع ومشرب بود
هر تعين زان تعين حاصل است
باهمہ اين تعين واصل است
پس تجلي بي واسطہ عين تعين اول است
او باقي بواسطہ آن تعين اول است

(رڳو هڪ تعين اصلي آهي باقي ٻيا سڀ ان جون شاخون آهن. انهيءَ تعين کي هر شيءِ ۾ ڇگيءَ طرح ڏس. اهو تعين ئي منڊ ٻ آهي تہ آخر ٻ آهي. اها ساڳي هڪڙي حقيقت هر شيءِ جي شروعات ۽ نڪرڻ جي جاءِ آهي. ٻئي هر تعين کي ٻ انهيءَ تعين جي ڪري حيثيت ملي ٿي ۽ هر شيءِ ۾ اهو تعين رکيل آهي. انهيءَ ڪري بنا واسطي تجلي تعين اول جو عين آهي پر باقي جيڪي واسطي سان آهن تہ اهي تعين اول ۾ شامل آهن)

{122} هاڻي جيڪڏهن تون چوين تہ انهن جي هن قول جو مطلب ڇا آهي تہ عرفاني (معرفت جو) ڪمال ڪثرت ۾ وحدت جو مشاهدو ڪرڻ آهي؟ آءٌ چوندس تہ ان جو مطلب هي آهي تہ تنهنجي آڏو ڪا صورت ٻي صورت جي ڪري اوٽ ۾ نہ هجي، ۽ تون هر شيءِ کي هر شيءِ، ۾ ڏسين. ڇو تہ حقيقت صورت جي لحاظ کان ڪڏهن ٻ مقيد ناهي. پوءِ اها ساڳي شيءِ آهي جيڪا زنده ٻ آهي تہ مرده ٻ آهي، ڳالهائيندڙ ٻ آهي تہ ماڻ ٻ، جسم ٻ آهي تہ عرض ٻ، ڪاري ٻ آهي تہ اڇي ٻ، انسان ٻ آهي تہ ڳئون جهڙو

جانور ب، ڪهڙ ب آهي ت اَن ب، پاڪ ب آهي ت پليد ب، مرد ب آهي ت عورت ب، ڌرتي ب آهي ت آسمان ب، جنت ب آهي ت دوزخ ب، اسلام ب آهي ت ڪفر ب، مخلوق ب آهي ت خالق؟ جيئن چيو ويو آهي ت "**عرفت ربي بجمع الاضداد**"، يعني "مون پنهنجي رب کي اضداد جي هڪ هنڌ گڏ ڪرڻ کان سڃاتو". اهو سڀ هن ڪري آهي جو حقيقت هڪڙي آهي، جيڪا نظر اچي ٿي حسي ۽ عقلي شڪلين صورتن جي لحاظ سان ڌار ڌار نظر ۾ اچي ٿي، جيئن ڪو لباس پهريندڙ ڌار ڌار لباسن سان مختلف لڳندو آهي پر اهڙي حالت ۾ ب هڪڙي صورت ٻي صورت کي يا هڪڙي شڪل ٻي شڪل کي ڏکي يا لڪائي نٿ سگهندي آهي. جيئن چيو اٿن ت هن جو هڪڙو ڪم ڪسي ٻئي کي ڪان ويسلو نٿو ڪري، (ٻڌي ڇڏ ت) جيڪو پنهنجي نفس کان ڇوٽڪارو نٿو ماڻي اهو پنهنجي عالم قدسي کي ڪونہ سڃاڻي سگهندو. جيئن فارسيءَ واري چيو آهي:

مارتا راست نگردد نرود در سوراخ
راست شو تا بتواني بلحد گنجيدن

(نانگ جيستائين بالڪل سنئون سڌو نہ ٿيندو تيستائين سوراخ ۾ داخل نہ ٿي سگهندو آهي. تون ب سڌو ٿيءُ ت جيئن قبر جي سامي ۾ سمائجي سگهين).

يعني جيڪو عالم مجازي کان ٻاهر نہ نڪتو، جيڪو تعين امڪاني آهي، اهو حقيقي قبر يعني عالم حقيقت يا عالم وجوب ۾ نہ سمائجي سگهندو. جيئن الله تعالىٰ جي فرمان ۾ ان طرف هينئن اشارو ڪيل آهي ت **لايدخلون الجنة حتى يلج الجمل فى سم الخياط** (٧:٤٠) يعني: "اهي جنت ۾ داخل نہ ٿيندا جيستائين اٽ سُئيءَ جي پاڪڙي مان لنگهي نہ وڃي"! ان ڪري، اهل حقيقت چون ٿا ت هر سفر گهاءِ يا نقصان وارو آهي، سواءِ ان جي جيڪو تنهنجي صورت کان تنهنجي حقيقت طرف آهي. اها ڳالهہ سمجهہ!

[٧٦] صنم سوئي پانءِ جو دل رهائي دوست کان
ٿئا سي ٿانءِ، جي هميشہ حضور ۾ {123}

نثري ترجمو: (دنيا جو) صنم يعني محبوب اهو آهي جيڪو تنهنجي

دل کي اصلي يارکان روکي ٿو. پر اهي نهايت سکون ۾ آهن جيکي هميشہ يار جي حضور ۾ آهن.

اهل تحقيق وارن جو چوڻ آهي تہ صنم اهو آهي جيکو توکي حق کان غافل رکي ٿو، پوءِ اهو مال هجي يا اولاد يا کو چگو ڪر سو ڪمال اهو آهي تہ هميشہ الله جي حضور ۾ رهجي. مثنوي واري چيو آهي:

چيست دنيا؟ از خدا غافل بُدن
ني قماش و نقره و فرزند و زن!

(دنيا ڇا آهي؟ الله کان غافل رهڻ. اها ڪپڙن، زر، ٻارن ٻچن ۽ زال جو نالو تہ نہ آهي).

هتان توکي سمجهہ ۾ آيو تہ جيکو سدائين حضور ۾ آهي سودنيا کان نڪتل ۽ آخرت ۾ داخل آهي. انهيءَ کري چيو اٿن تہ الاهي حضور کانسواءِ ٻي هر کاشيءِ روح لاءِ وبال آهي. مان چوان ٿو ۽ انهيءَ حقيقت ڏانهن قول خداونديءَ ۾ پڻ اشارو آهي. **لها ما کسبت و عليها ما اکتسبت.** (٢٨٦:٢) يعني: "ان جي فائدي لاءِ آهي اهي نيکي جا جيکي ڪمايائين ۽ ان جي مٿان آهي انهن بدين جو وبال جيکي ڪيائين".

اهو هن کري جو حضور کانسواءِ جيکو بہ آهي اهو اکتساب (بدين ۾ شامل) آهي، ڇاڪاڻ تہ اهو انهيءَ ذات جي تقاضا نہ آهي. پر حضور ڪسب (نيکي ئي نيکي) آهي ڇو تہ اهو ذات جي تقاضا آهي ۽ جيکو فعل ذات جي تقاضا نہ آهي، اهو جهد ۽ پورهئي کانسواءِ حاصل نٿو ٿئي. مطلب تہ اهڙو فعل جيکو محنت ۽ جهد سان ٿئي انهيءَ کي اکتساب کوڻن ٿا. اکرن جو وڌيڪ هئڻ (جيئن ڪسب جي ست ۾ اکتساب ۾ ت وڌيڪ آهي) معنيٰ ۾ وڌيڪ هئڻ جو ڏس ڏئي ٿو. جڏهن تہ جيکو فعل ذاتي (ڪ س ب) آهي اهو سهولت سان بنا محنت ۽ جهد جي حاصل ٿئي ٿو. ان جو مطلب هي ٿيو تہ هر نفس کي اهو عمل فائدو ڏئي ٿو جيکو پنهنجي ذات جي تقاضا موجب کري ٿو ۽ انهيءَ کي توحيد چئجي ٿو جيڪا علمي توڙي محبت جي لحاظ کان آهي. ساڳيءَ ريت نفس کي اهي عمل نقصان پهچائن ٿا.

جيڪي هو پنهنجي حواسن کي ڪتب آڻي ۽ اماره نفس جي خواهشن تحت ڪري ٿو. ڇاڪاڻ ته ڪنهن به شيءِ کي ان جي مخالف صفت يا ضد کان نقصان پهچي ٿو ۽ ڪيس ذاتي اوصافن منجهان فائدو پهچي ٿو. سوچي ڏس ته مڇيءَ کي پٽ ۽ خشڪيءَ جي صحبت نقصان پهچائي ٿي ڇو ته اها ان جو ضد آهي. پر ان لاءِ درياءُ يا پاڻيءَ جي صحبت فائديمند آهي ڇو ته پاڻيءَ جي صحبت هن لاءِ ڪسب آهي ڇاڪاڻ ته اها سندس روح جي تقاضا آهي. ان لحاظ سان اسان جو سمنڊ کان ٻاهر نڪرڻ سندس نفساني خواهشن وغيره جي ڪري، ان جي پنهنجي تحرڪ ۽ ارادي سبب ٿئي ٿو تنهنڪري ان کي اڪتساب چئبو.

انهيءَ ڪري اما م غزالي چوي ٿو ته فاسق انسان اهو آهي جيڪو الله {124} جي ذڪر ۾ استغراق واري سندس روحاني طبيعت جي تقاضا کان ٻاهر يا خارج آهي. ٻيو مثال کڻي هي ڏسو ته هڪ مسافر ماڻهو جيڪو ٽنگن، ٻانهن، جسم ۽ زاد راه ۽ لٽ سان هلي ٿو سو اهي سڀ شيون هن لاءِ ڪسب جو درجو رکن ٿيون ڇو ته اهي هن جي سفر توڙي سندس طبيعت جي تقاضا آهن، تنهنڪري هو انهن مان فائدو وٺي ٿو. پر جيڪڏهن هو پاڻ سان اهڙي ڪاشيءِ کڻي ٿو جيڪا سندس سفر جي گهرج نه آهي جهڙوڪ پٿر جنهن کي فقط ان جي سهڻي صورت جي شوق ۾ کڻي ٿو ته اهو اڪتساب آهي ته پوءِ اهو هن لاءِ بار بڻبو.

مطلب ته دنيائي زندگي اُخروي زندگيءَ جو آئينو آهي. انهيءَ ڪري جيڪا شيءِ هن دنيا ۾ پنهنجي ضرورت جي لحاظ کان نفعو ڏيندڙ آهي، اها آخرت ۾ به نفعو ڪونہ ڏيندي. ٻين لفظن ۾ روح جي باطني زندگي کي حواسن ۽ عناصر جي ڪا ضرورت ناهي ۽ ڪيس اهڙي شيءِ مان ڪو فائدو نٿو پهچي جيڪا سندس تقاضا ناهي انکي ته فقط اهڙي شيءِ مان فائدو پهچي سگهي ٿو جيڪا سندس طبيعت جي تقاضا آهي ۽ اها آهي الله سان واسطو جوڙڻ ۽ ٻين کان واسطا ناتا ٽوڙڻ تنهنڪري ان جي فائدي ۾ آهي اهو سيڪجهہ جيڪو ڪيس الله سان جوڙي، ۽ ان جي نقصان ۾ آهي اهو سڀ ڪجهہ جيڪو ڪيس ٻين (غيرالله) سان جوڙي، اهو ائين آهي جيئن مڇيءَ جي فائدي ۾ آهي اهو سڀ ڪجهہ جيڪو ڪيس پاڻيءَ سان جوڙي، ۽ نقصان ۾ آهي اهو ٿورو کي گهٽو جيڪو ڪيس خشڪي ۽ پٽ سان جوڙي اها رضا آهي ان آيت ۾ هڪ ئي مادي جا ڏار

ڏار مصدر (كسب " اكتسب) آٽڻ جي! اهل ظاهر (وارن) وري ان مان هي نڪتو ڪڍيو آهي ته الله جي رحمت سندس غضب کان اڳيري آهي.

تنهنڪري جيڪڏهن ڄاڻي ٻجهي، پڪي ارادي سان ۽ پوري ذوق شوق سان گناهه نه ڪيو ويو ته پنهنجي ٻاجهه ۽ مهر سببان ان تي وٺ نه ڪندو. پر نيڪي جهڙي به ريت ڪبي الله ٻاجهارو ان جي موٽ عطا فرمائي ٿو. اتي جيڪڏهن تون پڇين ٿو ته پلا سندن هن ڳالهه جو ڇا مطلب آهي؟ جيڪڏهن ڪو قصد سان گناهه ڪري ٿو ته پوءِ ان جي پڪڙ ڇونه ٿي ٿئي؟ ان جو جواب آهي ته مڇي جيستائين پاڻيءَ ۾ آهي پوءِ جئين به آهي، اهو ان لاءِ فائديمند آهي. ان کان ٻاهر نڪرڻ به هن لاءِ هرو پرون نقصانده نه آهي، جيستائين اها خشڪيءَ کي پسند ڪرڻ نه لڳي يا وري جيستائين مرڻ کان اڳ ان ۾ موٽي نٿي وڃي {125} پر جيئن ته ٻاهر نڪرڻ کان پوءِ پاڻي ڏانهن موٽي اچڻ کيئن رندڪن سبب يقيني ڳالهه نه هوندي آهي، تنهن ڪري مٿس لازم آهي ته پاڻيءَ ڏانهن موٽي، ڇاڪاڻ ته ڪئين رندڪون سندس آڏو اچي سگهن ٿيون.

هتان خبر پئي ته مغفرت جي معنيٰ ڇا آهي؟ گناهه تي اصرار ڇا آهي؟ ۽ توبه مان ڇا مراد آهي؟ ۽ هن قول جو ڇا مطلب آهي ته ولي گناهه تي جمي بيهڻ کان محفوظ آهي ۽ نبي گناهه کان معصوم آهي. اهڙيءَ طرح هنن لفظن جي معنيٰ گناهه، قرب، جنت دوزخ، اميد جي ختم نه ٿيڻ ۽ الله جي تدبير (۽ پڪڙ) کان بي ڊپو ٿي نه ويهڻ جو ڇا مطلب آهي؟ ساڳيءَ طرح توبه جي دربند ٿيڻ جو ڇا مطلب آهي ۽ الله تعالیٰ جي هن فرمان، **انه لا ييئس من روح الله الا القوم الفاسقون (۱۲:۸۷)**. "الله جي رحمت منجهان سواءِ فاسق ماڻهن جي ڪوبه نا اميد نٿو ٿئي".

سڀي پڇاڻي ۽ بري خاتمي جو ڇا مطلب آهي؟ هي به روشن ٿيو ته ڪفر غفلت جو نالو آهي ۽ سڀ گناهه ڪفر آهن. تاهم جن لاءِ حضور جا در دروازا اڃان بند نه ٿيا آهن، انهن کي ڪافر نه چئبو ڇو ته انهن جي رجوع ڪرڻ جو امڪان آهي، ڪڏوڪڏ توکي زندگي (روحاني طبيعت ڏانهن موٽ) ۽ حقيقي موت (رجوع جا در بند ٿي وڃڻ) ۽ ايمان (رجوع کان پوءِ حضور ۾ استغراق) ۽ ڪفر (رجوع جا در بند ٿيڻ) بابت پڻ خبر پئجي وئي، هاڻ جيڪڏهن تون چوين ته کين جنت ۾ جنتين کي ڪنهن به ڳالهه تي غم ڇو نٿو وکوڙي سواءِ غفلت جي انهن لمحن جي، جڏهن ته اهي جنت ۾ پهچي چڪا

هوندا، ان جو جواب آهي ته جڏهن اهو ڏسندو ته جماليات تجليات جي قبول ڪرڻ جي استعداد ۾ گهٽتائي ٿي رهي آهي ۽ ان لاءِ ٻيو ڪو سبب ناهي سواءِ ان جي ته (دنيا ۾) ذڪر {126} ۾ نقص اچي ويو هوس. تنهنڪري جيڪڏهن ماڻهو ذڪر تي دوام اختيار ڪندو ته انوار اخذ ڪرڻ واري استعداد ۾ اضافو ٿيندو ان جو مثال هيءَ آهي ته هڪڙي بادشاهه جو غلام بادشاهه کان الڳ ٿي ويو. پر جڏهن مرڻ کان اڳ وري حضور ۾ آيو ته بادشاهه کسي پاڻ سان گڏ رهڻ جي حساب سان نوازيو. ليڪن هن کي جڏهن ٻين بادشاهن سان گهٽو وقت لاڳيتو گڏ رهڻ وارن ماڻهن تي ڪيل نوازشن بابت جاڻ ٿي ته بادشاهه کان پري گهاريل ڏينهن تي هٿ مهٽڻ لڳو. الله تعالىٰ جو فرمان آهي: "**يا ليتني كنت معهم فافوز فوزا عظيما**". (٤:٧٣) "چوڻ لڳندو: هاءِ! جيڪر آءُ به انهن سان گڏ هجان ها ته وڏي ڪاميابي ماڻيان ها" جنيد بغدادي مٿس رب جي رحمت هجي هن ڏس ۾ چوي ٿو. جيڪڏهن ڪو دوست (دنيا ۾) الله ڏانهن هزارين سال متوجه رهيو پر هڪ لمحي لاءِ به منهن موڙيائين جيڪي درجا مليا انهن جي پيٺ ۾ ته ڪيس سندس هٿان گهٽو ڪجهه ڇڏائجي ويو هاڻي جيڪڏهن تون چوين ته پلا ڪو اهڙي حد تي به پهتو آهي جتي ڪو خوف نه هجي؟ ان جو جواب آهي ته جڏهن مڇي عين پاڻي بنجي پوي يا ڪائي خود باهه بنجي وڃي تڏهن ڪين پاڻي ۽ باهه کان جدا نه ٿيڻو پوندو. جيئن قول خداوندي ۾ ان طرف اشارو آهي: **الا ان اولياءَ الله لاخوف عليهم ولاهم يحزنون** (١٠:٦٢) "ٻڌي ڇڏيو! الله جي دوستن لاءِ نه ڪو خوف آهي ۽ نه وري اهي غمگين ٿيندا".

مشائخن انهيءَ طرف هيئن پڻ ڇڻي اشارو ڪيو آهي ته جيڪي پهتل آهن اهي وري واپس نٿا اچن يعني اهي غافل نٿا ٿين. حديث شريف ۾ پڻ آهي ته الله جڏهن ڪنهي کان راضي ٿيندو آهي ته وري ان کان ناراض نه ٿيندو آهي. مطلب ته هو پوءِ غفلت نه ڪندو آهي جو مٿس ناراضپو ٿئي. قرآن ۽ حديث ۾ انهيءَ طرف ور ور ڪري اشارا آهن ته ڪي انسان جڏهن اهڙي حد تي پهچن ٿا جو ان کانپوءِ هو موٽ نٿا کائن. چو ته ضد جو جيڪو حڪم آهي اهو ان جي ضد جي خبر ڏيندو آهي. خلاصو هي ته ڪل ٽي درجا آهن: امن، نااميد ۽ انهن جي وچ واري حالت {127} پهريون درجو نبين ۽ ولين جو آهي. ٻيو ڪافرن جو آهي ۽ ٽيون مومنن جو آهي چو ته ايمان خوف ۽ اميد جي وچ ۾

آهي. ان ڪري ڪڏهن هو غافل رهندو آهي ته ٻئي دفعي وري ياد ۾ رڌل ۽ ڪيس اها خبر نه پوندي آهي ته ڪڏهن سندس خاتمو ٿيڻ وارو آهي ڇو ته اصلي دارومدار خاتمي تي آهي. جيڪڏهن تون چوين ته اولياءَ به ته مومن آهن، ته پوءِ انهن جو ايمان خوف ۽ اميد جي وچ ۾ ڇو ڪونہ آهي؟ ان جو جواب آهي ته ايمان تصديق ڪرڻ کي چئبو آهي ۽ ولايت عيان يعني اکين سان ڏسڻ کي چئبو آهي ۽ اها تصديق جي غير آهي. تصديق ان وقت ڪبي آهي جڏهن اها شيءِ نظر نہ ايندي هجي، يعني جنهن جي تصديق ڪرڻي هوندي آهي، اها اکين آڏو نہ هوندو آهي. وڌيڪ سمجهہ ۽ سوچ! وري جيڪڏهن تون چوين ته آيت جي روءِ سان ڪسب، ۽ اڪتساب جو فائدو ۽ نقصان فقط ڪرڻ واري تائين محدود چيو ويو آهي، ڇاڪاڻ ته جار مجرور (لها ۽ عليها) کي اڳ ۾ آندو ويو آهي، فائدو ۽ نقصان فقط حديثن ۾ آيل آهي ته صدقي ۽ دعا سان ميت کي فائدو پهچي ٿو ساڳيءَ ريت صالحن ۽ غير صالحن جي قربت هاڪاري ۽ نهڪاري اثر ڪري ٿي ته اهو ڪيئن؟

ان جي جواب ۾ آءٌ اها ڳالهہ چوندس جيڪا مولوي عبدالحڪيم المطول ڪتاب جي حاشيي ۾ چئي آهي ته جنهن شيءَ کي ڪرڻ واري تائين محدود چيوويو آهي اها آهي خود اهو ڇڳو يا ملو ڪم، پر جيڪا شيءِ متعدي آهي (يعني هين کي به ان جو فائدو يا نقصان رهي ٿو) اها آهي: ان جو نتيجو ۽ قل (ان ريت قرآن جي آيت ۽ حديثن ۾ کو ٽڪراءُ نڏو رهي).

[۷۷] موتي منجهہ انسان، عالم ڪنا اڳرو
اتاهون عرفان، جن ويتر سي وترا

نثري ترجمو: انسان جي اندر ۾ جيڪو بي بها موتي آهي اهو هن پوري عالم کان وڌيڪ قيمتي آهي. انهيءَ ڪري ان جو عرفان به مٿانهون آهي ۽ جن کي اهو نصيب آهي ته اهي سيني کان اڳتي آهن.

ڇاڪ ته هر شيءِ ڪنهن خاص ڪم جي ظهور واسطي ٺهي آهي ۽ ان کي سندس خاصيت چئجي ٿو. ساڳيءَ طرح هر شيءِ جو ڪمال اهڙيءَ {128} حد کي پهچڻ آهي

جتي اهو خاص ڪر ظاهر ٿئي ٿو ۽ ان کي پهريون ڪمال چون ٿا. ٻيو ڪمال هي آهي ته شيءِ انهيءَ حد کي پهچي جنهن ۾ انهيءَ فعل جو ڪمال ظاهر ٿئي. جڏهن تو کي اهو معلوم ٿيو ته پوءِ هاڻ اهو ڄاڻ ته انسان ۾ اهڙين ڏهيل شين مان هڪ ڏهيل شيءِ آهي ته جيئن هو پاڻ الاهي اسمن جو علم ڄاڻي يعني سموري موجودات جي حقيقتن جو علم ۽ انهن جي حسي، عقلي، شرعي ۽ طبعي احڪامن جو علم حاصل ڪري. ان سان گڏ ڪيس هڪ آئينو ڏنو ويو آهي جنهن ذريعي هو ڏسي ٿو ۽ اهو آهي عقل. پوءِ جيڪو ان (حقيقتن ۽ انهن جي احڪامن واري علم) ۾ ڪامل ٿيو اهو ئي ڪامل ليکبو باقي ٻيا، پنهنجي گهٽتائي جي لحاظ سان ناقص يا گهٽ ليکبا. هن جو پهريون ڪمال هي آهي جو ڪيس پختي ڄاڻ رکڻ کپي ته ممڪنات جو ڪو ناهيندڙ آهي جيڪو قديم آهي ۽ باقي آهي ۽ هر ڪنهن قدرت پوري علم ۽ پوري ڪمال وارو آهي. ڪمال جو ٻيو درجو ولايت آهي جنهن جا وري درجن مٿان درجا آهن. تحقيق وارا چون ٿا ته سليماني منڊي ڪلي علم آهي. هو اهو ٻ چون ٿا ته هي سمورو جهان هڪ تصوير وانگر آهي ۽ ڪل علم روح (ساهه) وانگر آهي. اها اهڙي الاهي نعمت آهي جيڪا پاڪ نفس ڪانسواءِ ٻئي ڪنهن کي ٻ نٿي ملي ۽ اها ڪيس الاهي قرب واسطي تيار ڪري ٿي ۽ انهيءَ جي شعاع سان ئي هو طريقت جون منزلون طئي ڪري ٿو.

وري تو کي معلوم هئڻ کپي ته علم ٻن قسمن جو آهي، هڪڙو علم معنيٰ جو آهي جيڪو بذات خود مقصود آهي ۽ ان کي علم مڪاشفہ ٻ چئجي ٿو. اهو قلب کي اهڙيءَ ريت منور ڪري ٿو جو پوءِ هو الاهي ذات ۽ صفات کي جيئن اهي آهن تيئن ڏسڻ لڳي ٿو. ان جي ماڻڻ جو ٻيو ڪو رستو ناهي سواءِ فنا ٿيڻ جي جيئن فارسيءَ ۾ چيو اٿن:

گنج پنهان است علم معنوي
در تو آيد گر ز خود بيرون شوي

(معنوي علم هڪ لکل خزانو آهي.اهو توکي تڏهن ملندو جڏهن تون پنهنجي ذات کان ٻاهر نڪرندين).

ٻيو علم صورت جو آهي جو بندو انهن شين (گناهن) جي ڄاڻ حاصل ڪري ٿو ته

کھڙي شيءِ قلب کي الله کان دور ٿي ڪري {129} ۽ کھڙا اخلاق، اعمال ۽ عقائد کانئس قريب ٿا ڪن. اهو علم ڪو فائدو نٿو ڏئي جيستائين ان تي عمل نہ ڪندو. پھرين عالم جي صورت اها ناهي، ڇاڪاڻ تہ هتي ان مان مقصد بذات خود علم آهي. ان (ٻئي قسم واري) علم سان جڏهن عمل گڏجي ٿو تہ پوءِ اهو گھٽي ياڳي ان پھرين علم ڏانهن وٺي وڃي ٿو. ڪڏهن ڪڏهن ائين بہ ٿئي ٿو جو الاهي جذب (خاص نظر) حاصل ٿئي ٿو ۽ اصلي مقصد بنا مجاهدي جي بہ حاصل ٿي پوي ٿو. پر مڪاشفي کانپوءِ مجاهدي جي گھرج اڻ ٽرٽيو پوي يعني (سالڪ) دنيا کان ڪٽجي وڃي ڇاڪاڻ تہ مڪاشفي کانپوءِ ان جي طبيعت ئي اهڙي ٿي وڃي ٿي جو هو غفلت ڪري ئي نٿو سگھي ڇو تہ حضوري حالت، ان جو ذاتي وصف بنجي وڃي ٿي اتي هو دنيا کان ٻاهر نڪري وڃي ٿو. ڇاڪاڻ تہ دنيا غفلت کانسواءِ ٻيو ڪجھ ناهي، هينئر پاڻ سوچ ۽ سمجھ! بھرحال علم جي فضيلت ۽ درجن بابت جيڪو ڪجھ آيو آهي اهو هنن ٻن علمن بابت آهي. جڏهن تہ جدلي علم (ڏيکاءُ ۽ بحث مباحثن، مناظرن ۽ ٻي ڏرکي نيچو لوائڻ وارو علم) جيڪو مال مڌي ۽ ناما چار حاصل ڪرڻ لاءِ پرائجي ٿو اهو وبال ۽ ضلالت ۽ گمراهي آهي.

جيئن مثنويءَ ۾ آهي:

علم صورت پيشۂ آب وگل است
علم معنيٰ رهبر جان ودل است
علم چون بردل زند ياري شود
علم چون برتن زند ماري شود
قيل وقالت كار ناید هيچ او
معرفت حاصل كني بسيار كو

ظاهري علم پاڻي ۽ مٽيءَ وارو ڏندو يا پيشو آهي. معنوي علم دل ۽ روح جو رهبر رهنما آهي. علم جڏهن دل تي اثر ڪري ٿو تہ مددگار آهي، پر جڏهن بدن تي اثر ڪري تہ اهو نانگ آهي قيل قال ڪنهن جي ڪم نٿي اچي، اجائي لٻاڙ هٽڻ وارا! تون معرفت حاصل ڪر.

[۷۸] جي ڪافر ٿئا ڪفر ڇڏي، سي هميشہ حيات
سي ڪيئن مرن مات، جنين جر مرجان ۾

نثري ترجمو: اهي عارف جيڪي ڪفر ڪري (خلق جو انڪار ڪري) ڪافر ٿيا، سي هميشہ لاءِ امر ٿي ويا. اهي ڪيئن ٿا مري سگهن جن جي اندر ۾ محبوب جي هر ڪر لڳل آهي).

صوفين وٽ ڪفر ٻن قسمن جو آهي: پهريون خلق جو ڪفر ۽ ٻيو حق جو ڪفر. پهريون مطلوب يعني گهربل آهي ۽ ٻيو مبغوض يعني ڏڪاريل آهي. تنهنڪري جيڪو اسمن جي مرتبن، صفاتن ۽ افعالن ۾ ڦاٽل آهي اهو ٻيءَ معنيٰ جي لحاظ سان ڪافر آهي، ڇاڪاڻ تہ هو (ان) ذات ڪي ڪثرتن ۽ تعينا تن سان ڍڪي ٿو {130} پر جيڪڏهن هو ذات ڪي اهڙيءَ طرح پهچي ٿو جو سڀ تعينات فنا ٿيو وڃن ۽ هو سڀ شيءِ ۾ وحدت ڪي ڏسي ٿو، تڏهن هو پهرين معنيٰ (خلق جي انڪار) جي لحاظ سان ڪافر آهي. ان ريت جيڪو خلق جو ڪافر ٿيو تنهن لاءِ ڪڏهن بہ موت ناهي، ڇاڪاڻ تہ هو ذات باقي تعاليٰ سان بقا حاصل ڪري ٿو.

شرح دلائل الخيرات ۾ آهي تہ توحيد اڳين ڪان نقل ٿيندي اچڻ جي لحاظ سان تقليدي شيءِ آهي، دليل دلائل جي لحاظ سان علمي شيءِ آهي ۽ توحيد حالي جي لحاظ سان حال واري شيءِ، (شهودي) آهي. وري شهود جا بہ ڪيترائي درجا آهن، آخري درجو هي آهي تہ شين جي ذات حق تعاليٰ جي ذات ۾ گم ٿي وڃي ۽ شين جي صفتن ۽ افعالن ڪي ذات باري تعاليٰ جي صفتن جي ۽ افعالن جي پاڇي طور ڏسجي. نفس جي اٺ لاءِ سُئيءَ جو پاهو اهو درجو آهي.

سواد اعظم توحيد ۽ حقيقي فقر مان مراد اهو ئي درجو آهي جنهن ڪي اهو ملي ويو تہ پوءِ هو ڪنهن شيءِ جو ڪاٽيارو نٿو رهي. جيئن چيو ويو آهي "**اذا تم الفقر فهو الله**". "يعني جڏهن فقر هر لحاظ سان مڪمل ٿيو تہ اها الله جي ذات آهي". انهيءَ ساڳي ڳالهہ ڏانهن هنن لفظن ۾ پڻ اشارو آهي تہ "**الفقير من لا قلب له ولا رب ولا دين**". يعني فقير جو نہ قلب آهي، نہ رب ۽ نہ دين!

چاکاڻ ته اهي سڀ ڳالهيون اضافي آهن ۽ فقير انهن کان مٿانهون آهي. انهيءَ کي سواد اعظم (وڏي جماعت) جو نالو به ڏين ٿا چو ته سواد اعظم اهو آهي جنهن ۾ هر اها شيءِ ملي وڃي. جنهن جي طلب آهي ۽ اهو درجو اهڙو آهي جنهن ۾ جيڪي ڪجهه عالم ۾ آهي اجمالي طور تي اهو سڀ ڪڏ ٽيل آهي جهڙيءَ ريت جنت جو وڻ.

[۷۹] خودي جن خراب، سي پرور ڪئا پانهجا
چڏي هٺ {131} حباب، اگهئا در درياءَ جي

نثري ترجمو: جن عارفن پنهجي خودي کي خراب يعني ختم ڪري چڏيو، تن کي ئي ڏٺي پاڪ پنهنجو قرار ڏنو. انهن جو مثال پاڻيءَ جي انهن ڦوٽن وانگر آهي جيڪي پنهنجي وڏائي کي مٽائن ٿا ته درياءَ انهن کي پاڻ ۾ سمائي يعني قبول ڪري ٿو يعني پاڻ سان هڪ ڪري چڏي ٿو)

يعني الله ۽ بندي جي وچ ۾ ٻيو ڪو حجاب ناهي سواءِ سندس امڪاني تعين جي، جنهن کي نفس، جهان يا عالم امڪان چئجي ٿو. تنهنڪري جيڪو انهيءَ تعين کان نڪتو، سو نسورو نور ٿي ٻيو. ۽ اهو الله کان راضي ٿيندو ۽ الله هن کان راضي ٿيندو.

چو ته اهو سنڌو سيڙهو غير فعل جو نتيجو آهي. ان جو مثال هينئن آهي ته جڏهن پاڻيءَ جي ڦوٽي جو تعين امڪاني يعني وجود ختم ٿئي ٿو، جنهن ڪري هو پاڻيءَ جو غير بٽيل هو ته هينئر اهو پاڻي ٿي پوي ٿو. ان صورت ۾ چئبو ته پاڻي هن کان راضي ٿيو ۽ هو پاڻيءَ کان چاکاڻ ته ٻنهي جي وچ ۾ غيريت ختم ٿي وئي.

مولانا جامي رسالة المعراج ۾ چوي ٿو:

ماي ما پرده شد بر روي ما
ورنه ممكن كي حجاب آيد ترا
هستي ما شد حجاب بس گر ان
مندرج سبعون الف آمد دران

(اسان پنهنجو پاڻ ئي پنهنجي منهن تي پردو آهيون، ورنہ تو لاءِ حجاب ڪيئن ممڪن آهي؟ اصل ۾ اسان جو وجود ئي ڳرو حجاب آهي، جنهن ۾ ستر هزار پردا پيل آهن).

[٨٠] واچولي ۾ واءُ، خاڪ پسندي نہ پسي
ڪني ڪونرا ڪاءِ، پاڻي مور نہ چرئو

نثري ترجمو: جڏهن واچوڙو اٿندو آهي تہ ان ۾ مٽي نظر ايندي آهي، پر هوا نظر نہ ايندي آهي. باهہ تي رکيل ڪني جيستائين گرم نہ ٿي آهي، تيستائين منجهس پيل پاڻي هرگز نہ ٻڙڪندو آهي.

اشارو آهي هن ڳالهہ ڏانهن تہ جيڪي تون عالم ۾ ڏسين ٿو، اهو سڀ ذات قيوم جو فعل آهي، جنهنجي حڪم کانسواءِ ٻنهي جهانن ۾ هڪ ذرو بہ چري نٿو سگهي. ان جو مثال مٽيءَ جو ڇُرڻ آهي ۽ اهو هوا جي حرڪت وارو فعل آهي. ساڳيءَ ريت ديڳڙيءَ ۾ پاڻي جي حرڪت باهہ جو فعل آهي. پر غافل انسان اصلي فاعل (هوا ۽ باهہ) کي نٿو ڏسي بلڪ فعل کي ان جي محل جڳهہ ۽ هنڊ (در مٽي ۽ ديڳڙيءَ) ڏانهن منسوب ڪري فاعل کي لکائي ڇڏي ٿو. جڏهن تہ اهو محل (جڳهہ) ان لاءِ ڪنهن بہ ريت فاعل ناهي {132} پاڻي ديڳڙيءَ ۾ اصليت جي لحاظ سان تہ غير متحرڪ آهي. پر هتي تہ ڇُري پري ٿو. اهو ڪيئن؟ سوچ ويچار ڪر ۽ اجايا خيال نہ آڻ! فاعل نہ قريب آهي نہ بعيد، اهو نہ باهر آهي نہ اندر هن بابت ڄاڻ قلب يا دل ڪان مٽي آهي ۽ هن جي اسمن مان ڪا نسبت سمجهہ ۾ نٿي اچي. اهو تہ خالق آهي، ۽ مخلوق ان جي فعل ڪان جنم ورتو آهي.

مولانا جامي چوي ٿو:

مي نويسد هر زمان كلك ظهور
تازه بر لوح عيان الله نور
وحدتش هنگام ساز كثرت است
بحر امكان بزم جام وحدت است

چيست عالم برق ابر هستيش
تازه هر دم ازين او مستيش
نيست جز آيات وحدت در وجود
سايه در چشم خود شخصي نمود
اي در هستي منزه از شريک
حارت الالباب والافکار فيک

معنيٰ: هر وقت ظهور جي ڪلڪ ظاهر جي پٽيءَ تي لکي رهي آهي تہ الله نور آهي. سندس وحدت ڪثرت جو هنگامو برپا ڪيو آهي ۽ امڪان جو بحر وحدت جي پيالي جو سرچشمو آهي.

هي جهان ڇا آهي؟ هن جي هستيءَ جي ڪڪر جي وڃ، هن جي مئي سبب سندس مستي هر دم تازي آهي.

وحدت جي آيتن کانسواءِ هن جهان ۾ ٻيو ڪجهہ ناهي، پر دانائيءَ جي اک ۾ پاڇي اچي شخص جي صورت ورتي آهي. اي خدا، تون سموري هستيءَ جو در دروازو ۽ شريڪ کان پاڪ آهين. تو ۾ سڀ عقل ۽ سوچ فڪر حيران ۽ سرگردان آهن.

[۸۱] ڪي عناصر ۾ اڙيا، ڪي تارن ۾ ترسن
ڪي لنگهي جڳ جسم جو، وجي روح رسن
تهان پوءِ طبقا روح جا، لکين لک چون
ڪي اول درجي اريا، ڪي ٻي ٽري اري ايين
ڪوڙين منجهان ڪن، روح لنگهي رب پيٽئو

نثري ترجمو: ڪي انسان (جهڙوڪ حڪمت وارا) عناصرن يعني مٽي، باهہ، پاڻي ۽ هوا ۾ ڦاٽل آهن تہ ڪي وري ستارن جي علم کي سڀ ڪجهہ سمجهن ٿا. ڪي سالڪ هي جسماني جهان ڇڏي اڳتي روحن تائين پهچن ٿا، جتي وري روح جا لکين طبقا ٻڌائين ٿا. انهن مان ڪي تہ پهرئين درجي ۾ ئي اٽڪي بيهي ٿا رهن تہ ڪي وري ٻئي ٽئين درجي تي پهچڻ کان پوءِ اڳتي نٿا وڌن. بهرحال انهن ڪوڙين روحن منجهان

اهڙا تمام ٿورا آهن، جيڪي انهن سيني مرحلن مان لنگهي پنهنجي رب جو ديدار پسن ٿا.

جاڻ ته علم طبيعيات جي ماهر جڏهن چئن عناصر يعني هوا، باهه، پاڻي ۽ مٽيءَ تي نظر ڪئي ته هن موالید ثلاثہ يعني جمادات، نباتات ۽ حيوانات کي ڏانهن منسوب ڪيو ۽ سمجهيائين ته انهن جي حالت جو مدار انهن عنصرن جي صحت ۽ اعتدال تي آهي [133] هن انهن جي پريان نظر نہ ڪئي ۽ سمجهيائين ته اهي چار عنصر ئي فاعل آهن ۽ چيائين ته خدا چار آهن! هوڏانهن جڏهن نجوميءَ ڏٺو ته چار ئي عناصر ستن مشهور گرهن جي تابع آهن ۽ فلڪ بروج اهڙو گرهہ آهي جيڪو انهن جي پالنا ڪري ٿو ته هن به انهن کان پر تي نہ ڏٺو ۽ انهن کي ئي فاعل سمجهيائين ۽ چيائين ته خداست آهن! ساڳيءَ طرح کي ماڻهو هن جسماني جهان کان لنگهي عالم ارواح ۾ داخل ٿين ٿا، پوءِ کي ته اتي جو اتي بيهجي وڃن ٿا، جيئن طبيعي ۽ نجومي جسماني عالم تائين رهجي وڃن ٿا. پر کي اهڙا اتي بيهجي وڃن ٿا، جيئن طبيعي ۽ نجومي جسماني عالم تائين رهجي وڃن ٿا. پر کي اهڙا آهن جيڪي عالم ارواح کان به اڳتي وڌي ارواحن جي رب تائين پهچن ٿا ۽ جڏهن حجابن جي کلڻ ۽ الاهي دروازي تي پهچن ٿا ته چون ٿا: **"انی وجهت وجهی للذی فطر السمٰوات والارض حنیفا وما انا من المشرکین"** (٦:٨٠) "مون پنهنجو منهن انهيءَ ڏانهن کيو جنهن آسمانن ۽ زمين کي پيدا کيو آهي سڃائي سان ۽ آءٌ مشرکن مان نہ آهيان"، يعني آءٌ مٽي ڄاڻايل ماڻهن مان نہ آهيان حضرت ابراهيم عليہ السلام جو اهو چوڻ ته هذا ربي هذا ربي يعني هيءُ آهي منهنجو رب، هيءُ آهي منهنجو رب، انهيءَ ۾ پڻ روح جي مرتبن ڏانهن اشارو آهي ۽ انهن روحي مرتبن مان پهريون مرتبو يا درجو انساني نفس جو آهي پر جڏهن اهو تجلي يا ڏيکاري ڏئي ٿو ته انسان سمجهي ٿو ته اهو ئي رب آهي ۽ پوءِ چئي ويهي ٿو: "انا الحق". ان کانپوءِ جيڪڏهن مٿس هيو کو مرتبو ظاهر نہ ٿيو ته پوءِ هو سڄ بدران چند يا تاري تي کفايت کندو ۽ انهيءَ کري هو هين گمراهن وانگر هلاکت ۾ پوندو. احياءُ العلوم ۾ ائين آيل آهي {134} اهو هن کري ٿيندو آهي جو جنهن ۾ تجلي ٿيندي آهي (جهڙوڪ چند)، اهو ماڻهوءَ کي تجلي کندڙ (الله) وانگر لڳندو آهي! نصارن کي به اها پُل ٿي جو هو حضرت عيسيٰ عليہ السلام جنهن تي الله جي تجلي پئي، ان کي کٽي خدا ٺهرايائون. انهيءَ مونجهاري کي ختم ڪرڻ لاءِ مون هن ريت

اشارو ڪيو آهي:

ني تشبہ ني توحد ني جلول
بيشتر افهام اينجا شد فلول
همچونوري شوتو نوري در صفا
تابيابي سررا صاف از خطا

(اهو نہ ڪنهن سان مشابہ آهي، نہ ڪنهن سان هڪ آهي، نہ ڪنهن ۾ سمايو آهي. انهيءَ ۾ ڪيترن جا عقل خطا ٿي پيا. تون نور وانگر ٿي ۽ ان جيان صاف ٿيءُ تہ جيئن اهو راز تو ڪي ڪنهن پُل ڪانسواءِ چٽو چگي طرح وائکو ٿئي)

[۸۲] قبلو قلوبن جو، سيت حاضر هوءِ
پرو جن کي پوءِ، مڙهي تن مهت ٿي

نثري ترجمو: انساني دلين جو قبلو (الله جي ذات) تہ هر ڏس ۽ هر هنڌ آهي. انهيءَ ڪري جن کي اها خبر پوي ٿي تہ پوءِ انهن لاءِ مندر ۽ مسجد برابر آهي.

يعني اصل مقصود غير مقيد آهي، معنيٰ اهو هر ٻنڌڻ کان آجو آهي، تنهنڪري ان جو هر شيءِ ۾ مشاهدو ڪر. الله سائين فرمايو آهي: **اينما تولوا فثم وجه الله.** (۲:۱۱۵) "توهان جيڏانهن ۽ منهن ڪندا تيڏانهن الله جو منهن يعني ذات آهي". محققين جو اهو ۽ چوڻ آهي تہ هتي تاويل يعني ظاهري معنيٰ بدران ٻي معنيٰ (يعني سندس ذات) عوام جي فهم جي ڪميءَ ڪري ورتي وئي آهي.

[۸۳] تنين غم کهو، کم جنين جو کين ۾
جن ايڏهم پير پئو، تن هوند حرام ٿي

نثري ترجمو: انهن کي کهڙو غم گوندر، جن جو واسطو نفيءَ ۽ ناهہ سان آهي. انهيءَ طرف جنهن جو ۽ پير پيو يعني جيڪو ۽ اڳتي وڌيو، ان لاءِ پوءِ

هئڻ يعني سندس وجود جو اثبات جائز ناهي. فقيرن جو مقصود ۽ منزل وجود مطلق آهي ۽ اهو مقصد رڳو عدم سان ئي حاصل ٿو ٿئي. انهن لاءِ وجود ۾ محرومي آهي ۽ عدم ۾ فيضان. پاڪ آهي اها ذات جنهن وجود کي عدم جو در ۽ عدم کي وري وجود جو در بنايو. اهو نڪتو فقيرن کانسواءِ ٻين سمجهيو ئي ناهي. انهيءَ کري انهن چيو تہ اسان جو مقصد آهي [135] فنا. جڏهن کين ڇاڻي ٿي تہ فنا هر قسم جي تونگريءَ جو سرچشمو آهي، چون ٿا تہ فنا اهڙو اکسير آهي جيڪو عملن جي مشقت کان بہ ڇڏائي ٿو ۽ انهيءَ جي ڇهاءَ سان انسان جو ٽامون نج سون بنجي پوي ٿو. انهيءَ کي هو موت سان تعبير کن ٿا ۽ چون ٿا تہ مون کانسواءِ حياتي ناهي، يعني قلب جي زندگي نفس جي موت کانسواءِ ناهي ۽ اهو آهي تعين جو زوال يا خاتمو. حاصل مطلب تہ فقيرن وٽ ڪجهہ بہ ڪونهي، پر انهن وٽ سڀ ڪجهہ آهي.

يعني نتيجا موجود آهن پر وسلا وسيلان اڻ لڀ ڇاکاڻ تہ سيني شين جو نتيجو نعمت، لذت يا فرحت هوندي آهي جيڪا فقيرن کي پلئہ پوي ٿي اها اسبابن منجهان پيدا ڪانہ ٿي ٿئي پر کين ان ذات وٽان ملي ٿي جنهن انهن شين کي انهن اسبابن ۾ رکيو آهي. تنهنکري فقير بادشاه آهن جيتوڻيڪ وٽن مال اسباب موجود ناهن.

حاصل مطلب تہ هر کنهن جو مقصود مڪمل راحت ماڻڻ ٿئي ٿو ۽ هر شيءِ جو هڪڙو در هوندو آهي، تنهنکري ضروري آهي تہ ان راحت جي طلب ان جي در مان ڪجي. الله تعاليٰ جو ارشاد آهي: **واتوا البيوت من ابوابها.** (٢:١٨٩) "گهرن ۾ انهن جي درن کان داخل ٿيو". شاهوڪارن راحت کي اسبابن ۾ ڳوليو. پر فقيرن جڏهن ڏٺو تہ اسبابن ۾ پنهنجي هنڌ ڪا راحت ڪانهي، پر راحت اتي آهي جتي الله تعاليٰ ا ها رکي آهي هنن اهو پڻ ڏٺو تہ انهن اسبابن ۽ ذريعن وسيلي ملندڙ خوشي اڇڻي وڃڻي شيءِ آهن تنهنکري هنن الله جي ذات ڏانهن رخ رکيو، جيڪو راحت جو مالڪ آهي ۽ جنهن خوشيءَ کي اسبابن ۾ رکيو آهي، ۽ چيائون: **ربنا آتنا من لدنك رحمة وهيّىء لنا من امرنا رشدا.**(١٨:١٠) {136} "اسان جا رب اسان کي پاڻ وٽان رحمت عطا ڪر ۽

اسان لاءِ اسان جي ڪم ۾ منجهائي پيدا ڪر". مطلب ته اسان کي پنهنجي ذات واري رحمت نصيب ڪر ۽ نه اسبابن واري، جو ته اهي اوس ختم ٿيڻا آهن ۽ اسان کي اسان جي اندر مان هدايت بخش ۽ نه حواسن مان جيڪي آفاق ۽ استدلال جا محتاج آهن. تنهنڪري الله جي رحمت لدني يعني سنئين سڌي بنا اسبابن جي آهي ۽ انهن لاءِ هدايت امري (ڪن فيڪون واري امر سان) آهي، ۽ ٻي سڄي مخلوق لاءِ اهي ٻئي شيون (رحمت ۽ هدايت) سببي (اسبابن واريون) آهن هر ڪا تعريف ان جي جنهن فقيرن کي عقل عطا ڪيو جنهن سان انهن اهي اونهيون ڳالهيون سمجهي ورتيون ۽ ڇاڻي ورتائون ته اسبابن کي ترڪ ڪرڻ خود وڏو سبب آهي، اهڙي ڏاهه ڏوهه خود اڏاوت آهي، موت حياتي آهي ڇڏي ڏيڻ ۾ راحت ناهي، زهر ماکي ۽ ڪوڙاڻ مٺاڻ آهي. قرآن جي هي آيت ڏسو ته ڇا آهي! **ولكم فى القصاص حيٰوة يا اولى الالباب (٢:١٧٠)** "اي عقل وارؤ، توهان لاءِ قصاص يا بدلي ۾ حياتي آهي". هتي اشارو آهي ته جنهن روح کي مارڻ بدران پنهنجي نفس کي ماريو. تنهن لاءِ عظيم زندگي آهي، جنهن جي پروڙ فقط ڪامل عقل وارن کي ئي ٿئي ٿي.

[٨٤] سببي سڪ سحاب، ڪم فقيرن کين سين
بر لڏائون باب، اديون عيش مدام جو! {137}

نثري ترجمو: جيڪي اسبابن تي ويساهه رکن ٿا، انهن لاءِ سڪ ۽ خوشحالي جو ڪارڻ ڪڪر يا جهڙ آهن جن مان مينهن وسي ٿو. پر فقيرن جو ڪم کين سان آهي اهي ته برپٽ بيابان ۾ به اهڙو در ڳولي لهن ٿا، جيڪو کين سدائين خوشيءَ ۽ راحت رسائي ٿو.

يعني راحت جي طلب عدم (کين) ۾ آهي، اها وجود (هئڻ) ۾ نه آهي جيئن عام خلق سمجهي ٿي.

فارسيءَ جو بيت آهي:

خلق مجنون است ومجنون عاقل است
خلق از احوال مجنون غافل است

معنيٰ: عام خلق وارا چريا آهن، مجنون عقل وارو آهي. دراصل خلق يعني عام ماڻهو مجنون جي احوال کان غافل ۽ ويسلا آهن.

هن بيت جي سمجهائڻي اڳئين بيت ۾ ڏنل آهي، هتان معلوم ٿيو ته دنيا جي محبت رکندڙ ۽ ان کان نفرت کندڙ ٻئي پردي ۾ آهن، چو ته محبت ۽ نفرت ٻئي وجودي امر آهن. اسان اهو ڄاڻائي آيا آهيون ته مقصود عدم آهي يعني قلب ۾ کنهن شيءِ بابت نه محبت هجي نه نفرت هجي. چو ته فقيرن وٽ شين جو ظاهري طور عدم (نه هئڻ) هرگز مراد ناهي، پر ان مان سندن مطلب قلب يا دل وارو عدم آهي. امام غزالي احياءُ العلوم ۾ ان ڳالهه کي ثابت ڪيو آهي ته الله ۽ ٻانهي جي وچ ۾ ٻيو ڪو حجاب ڪونهي. انهيءَ وچ ۾ نه ڪو آسمان آهي، نه ڪا زمين، نه ڪو بر بحر، ۽ نه ڪو وڻ ٻٽر اهو حجاب آهي قلب جي غير سان مشغولي، پوءِ اها محبت جي ڪري هجي يا نفرت جي ڪري جهڙيءَ ريت عاشق لاءِ ان جو محبوب ظاهر ۽ حاضر هوندو آهي ۽ ڪيس ان جي ديدار جي نعمت کان ٻي ڪاشيءِ روڪي نه سگهندي آهي، سواءِ کنهن ٻي شيءِ جي محبت يا نفرت جي! چو ته غير جو ادراڪ دوست جي ادراڪ جي ترڪ ڪرڻ برابر آهي پوءِ جيڪا شيءِ توکي هن کان پري ڪري ٿي اهو تنهنجومشغول ٿيڻ آهي، ۽ هن جو وصل تيستائين ناهي جيستائين غير کان جدائي ناهي. تنهنڪري چون ٿا ته جنهن جي نظر ۾ (1) فقر (سچائي) ۽ دولت مندي ۽ تعريف ۽ گلا مذمت هڪ جهڙي ٿي وڃي يا (2) محبوب جي محبت جي خيال کان هو هڪ شيءِ کي پسند ڪري ۽ ٻي شيءِ کي ناپسند ڪري يا (3) مڙيوئي شيون ان جي نظر ۾ ان کان بهتر آهن جنهن کي هو پسند ڪري ٿو ته انهن مان پهريون واصل آهي، وچون طلب ۾ لڳل آهي ۽ ٽيون پٽ ڏئي ڇڳل آهي، ۽ ان لاءِ اتي پهچڻ جي اميد نه ٿي ڪري سگهجي. {138} اهو هن ڪري جو الله جو قرب فنائيت ۾ آهي ۽ پوءِ فقير نه کنهن شيءِ کان نفرت ڪري ۽ نه کنهن شيءِ سان محبت، بلڪ هو اتي جيڪي ڪجهه ڪري ان جو ڪارڻ کو غرض نه هجي، پر اهو سڀ ڪجهه سندس ازلي وجود جي تقاضا ۽ گهرج هجي تنهنڪري پهتل فقير اهو آهي جيڪو پنهنجي نفس کان فنا ٿئي ٿو ۽ حق سان بقاءُ ماڻي ٿو. ڇاڪاڻ ته سندس صفت حق جي صفت بنجي وڃي ٿي. ان حال کي هنن تمڪين (هڪ هنڌ جمي بيهڻ) جو نالو ڏنو آهي جتي سندس بشريت زائل ٿي وڃي ٿي ۽ اهو ذات جو مقام آهي. جڏهن سالڪ

هن مقام تي پهچي ٿو تہ هو تلوين (رنگ مٽائڻ) کان آجو ٿي وڃي ٿو جيڪو صفات جو مقام آهي. ان کانپوءِ هو غفلت، حجاب ۽ بين اهڙين ڳالهين ڏانهن موٽڻ کان هميشہ لاءِبچي وڃي ٿو. ان هوندي اهو ممڪن وارو درجو (سرالذات) جي پنڌ ۾ پهرين وک آهي ۽ دعا پنندو رهہ تہ، منهنجا رب! منهنجي علم ۾ واڌارو ڪر، پوءِ اهو پلي ڪٽي آخرت جي بدلي واري گهر ۾ هجي! {139}

تعليقات

ص ۱ س ۱۰: من كان لله كان الله له

هي حديث جا الفاظ آهن جيكي كجهہ وڌيڪ لفظن سان پڻ ڪٿي ڪٿي آيل آهن. مولانا رومي هن حديث جي مثنويءَ ۾ هڪ ڪان وڌيڪ پيرا تضمين ڪئي آهي.

چون شدي من كان لله از وله
من ترا باشم، كه كان الله له

معني: جڏهن تون عشق منجهان 'من كان لله' ٿي وئين تہ پوءِ آءُ تنهنجو ٿي ويس جيئن 'كان الله له' ۾ آهي.

[فهرست تفسير كشف الاسرار" ص، ۳۷۶
مثنوي رومي نڪلسن دفتر اول شعر ۱۹۳۹]

ص1س22 : الموت قبل الموت يا موتو قبل ان تموتوا.

صوفين وٽ هيءَ مشهور حديث آهي. مولانا رومي مثنويءَ ۾ ڪيترن شعرن ۾ ان کي سند طور آندو آهي.

امام رباني 'مبداءِ معاد' ۾ مرڻ کان اڳ مرڻ جي وضاحت هن ريت ڪئي آهي، صوفي سڳورا جنهن کي مرڻ کان اڳ مرڻ ڪوٺين ٿا. ان جو مطلب جسم منجهان ڇهن لطيفن جي جدائي آهي. اهي ڇهہ لطيفا آهن (1) قلبي (2) روحي (3) نفسي (4) سري (5) خفي (6) اخفيٰ. انهن مان هر لطيفي جي انسان جي جسم جي اندر پنهنجي خاص جاءِ يا محل آهي. نقشبندي حضرات جو چوڻ آهي تہ انهن لطيفن جو واسطو عالم امر سان آهي، البت انهن جو فروغ يا واڌويجهہ انساني جسم اندر ٿئي ٿي. پهريون لطيفو قلبي کاٻي پاسي واري ٻبي کان ٻہ آڱر هيٺ آهي، ٻيو لطيفو روحي ساڄي پاسي واري ٻبي کان ٻہ آڱر هيٺ آهي. ٽيون لطيفو نفسي دن کان هيٺ آهي. چوٿون سري سيني جي وچ تي آهي. پنجون لطيفو خفي پيشانيءَ ۾ آهي ۽ ڇهون لطيفو اخفيٰ دماغ ۾ آهي. وري هر لطيفو نور جي خاص قسم جي روشنيءَ جو حاصل پڻ آهي ۽ ان کانسواءِ انهن لطيفن جي ڪن نبين سان مناسبت پڻ آهي ۽ اها هن ريت آهي. لطيفو قلبي حضرت آدم عليہ السلام جي قدم هيٺ، روحي حضرت نوح عليہ السلام ۽ حضرت

ابراهيم عليه السلام جي قدمن هيٺ، سري حضرت موسيٰ عليه السلام جي قدم هيٺ، خفي حضرت عيسيٰ عليه السلام جي قدم هيٺ ۽ اخفيٰ حضرت محمد ﷺ جي قدم هيٺ آهي.

پهريائين هر لطيفو پنهنجي لحاظ کان ترقي ڪري ٿو ليڪن آخر ۾ اهي ڇهه ئي لطيفا اخفيٰ جي مقام ۾ پهچي وڃن ٿا ۽ سيئي گڏجي عالم قدس طرف پرواز ڪن ٿا ۽ جسم يعني قالب کي خالي ڇڏي ڏين ٿا. شروعات ۾ اهو پرواز حال جي طور تي ظاهر ٿئي ٿو ليڪن آخر ۾ اهو مقام بنجي وڃي ٿو ۽ انهيءَ کي مقام فنا بہ ڪوٺجي ٿو.

[مبداءَ معاد فارسي ۽ اردو ص ٦٦، سر دلبران ذوقي ص٢٩٩، مڪتوبات خليفہ محمود نظاماڻي ص ١٦]

ص٣،س٢٣: من قتلته فانا ديته

هيءَحديث قدسي ڇئي وڃي ٿي جيڪا انهيءَ صورت ۾ امام رباني‌ءَ جي مڪتوب 291 دفتر اول ۾ ملي ٿي. اها ساڳي حديث هنن الفاظن ۾ ' من قتلته محبتي فانا ديته' يعني جنهن کي منهنجي محبت ڪئو ان جو ديت يا خون بها مان پاڻ آهيان. امام رباني‌ءَ جي مرشد خواجہ محمد باقي نقشبندي جي ملفوظات ۾ آيل آهي. ديت جي وضاحت ڪندي خواجہ صاحب فرمائن ٿا تہ اتي ديت مان مراد محبت ذوقي آهي جيڪا فنا ڪانپوءِ محبت ذاتي ۾ ظهور ڪري ٿي. اها ساڳي حديث مڪمل طور هينئن بہ بيان ڪئي وئي آهي.

من حبني قتلته ومن قتلته فانا ديته يعني مان جنهن سان محبت ڪندو آهيان، ان کي ڪهندو آهيان ۽ جيڪو منهنجو ڪنل آهي ان جو عيوض يا ديت آءُ پاڻ آهيان.

شاه عبداللطيف سرسسئي جي هن بيت ۾ 'ديت آهي دوس' مارڪ ۾ مرن جي ۾ ان طرف اشارو ڪيو آهي.

[فهرست تفسير ڪشف الاسرار وعده الابرار معروف تفسير خواجہ عبدالله انصاري صفحہ 267، ملفوظات خواجہ محمد باقي ص 12، سال 1322هـ دهلي، مڪتوبات امام رباني جلد اول، ص 108]

ص٣س٢٤: عالم

صوفين جي اصطلاح ۾ ماسوي الله کي عالم چئجي ٿو. چو تہ لغوي لحاظ کان عالم جي معنيٰ آهي جنهن سان ٻي شيءِ کي سڃاتو وڃي. جيئن تہ هي عالم يا جهان خدا جي اسماءَ ۽

صفات جي سجاڻپ جو وڏو وسيلو آهي تنهنڪري ڪيس عالم ڪوٺجي ٿو. مطلب ته عالم جو ڪيترو به ننڍو ذرو چو نه هجي، اهو خدا تعاليٰ جي اسم جو مظهر آهي. صوفي ڪيترن ئي عالمن جا قائل آهن. مثلا عالمِ خلق جيڪو بظاهر ڏسڻ ۾ اچي ٿو جنهن کي عالم شهادت به چون ٿا. ٻيو عالم امر يا عالم غيب يا عالم ارواح ٽيون عالم مثال يا عالم برزخ جيڪو عالم خلق ۽ عالم امر جي درميان آهي. عالم ڪبير سموري ڪائنات جي مجموعي کي چون ٿا جنهن ۾ عالم خلق ۽ امر ٻئي اچي وڃن ٿا. عالم صغير انسان کي ڪوٺين ٿا جيڪو عالم خلق ۽ امر جي ڏهن لطيفن جو مرڪب آهي.

[سر دلبران ص 250، عمده السلوک ص 120]

ص۳،س۲۵: تجلي

تجلي لفظ جي لغوي معنيٰ آهي ظاهر ڪرڻ يا ظاهر ٿيڻ. صوفين جي اصطلاح ۾ خدا جي ذات، صفات ۽ اسماءَ جي ظهور کي تجلي چئجي ٿو. ٻين لفظن ۾ هينئن چئجي ته اها حالت جنهن ۾ ذات الاهي يا ان جي صفت يا ان جي ڪنهن فعل جو ظاهر ٿيڻ اهو تجلي آهي. جيئن ته اهو اظهار لاتعداد يا اڻ ڪٽ آهي، انڪري تجليات پڻ مختلف ۽ اڻ ڪٽ آهن. وري هر شخص لاءِ ان تجليءَ جي ڪيفيت به جداگانه آهي. جيڪا تجلي هڪ دفعو ٿئي ٿي اها وري ٻيهر نٿي ٿئي.

عبدالرزاق ڪاشي 'اصطلاحات تصوف' ۾ تجلي جو بيان ڪندي چوي ٿو ته انوار غيبيءَ منجهان دلين تي جيڪي ڪجهه ظاهر ٿئي اهو تجلي آهي. هو تجليءَ جا ٻه قسم ڄاڻائي ٿو. تجلي اول، تجلي ثاني ۽ تجلي شهودي.

امام رباني پنهنجي مڪتوبات ۾ چئن قسم جي تجلين جو ذڪر ڪري ٿو. (1) ذاتي (2) صفاتي (3) اسمائي (4) فعلي- انهن جي مختصر سمجهاڻي هن ريت آهي. ذاتي تجلي ۾ هر شيءِ سالڪ جي نظر ڪان گم ٿي وڃي ٿي، بلڪ هو پنهنجو پاڻ به وڃائي ويهي ٿو. تجلي صفاتي، ۾ ٻانهي جون صفتون الاهي صفتن ۾ گم ٿي وڃن ٿيون. تجلي اسمائي ۾ ٻانهي جو اسم، الاهي اسم ۾ گم ٿي وڃي ٿو. تجلي فعلي ۾ وري هر اسم ۽ صفت جو فعل خدا تعاليٰ جي اسم ۽ صفت جو ظل نظر اچي ٿو. امام رباني دفتر سوم جي مڪتوب 75 ۾ وڌيڪ تجلي برقيءَ جي پڻ سمجهاڻي ڏني آهي.

ان کان علاوه دفتر اول جي مڪتوب 201 ۾ تجلي صوري تي پڻ روشني وڌي آهي.

[مڪتوبات دفتر اول ص 89، مڪتوبات دفتر سوم ص 211 سردلبران ص 112 کان 116 اصطلاحات الصوفيه ص، 154 اصطلاحات تصوف اردو ص27]

ص۵س ۱۶: تاله

امام رباني 'رساله تهليله' ۾ خالق کائنات جي اسم ذاتي يعني الله تي روشني وجهندي چوي ٿو ته لفظ الله معبود برحق سان مخصوص آهي، چو ته اله هر معبود لاءِ استعمال ٿي سگهي ٿو، پوءِ اهو معبود سچو هجي يا کوڙو. اڳتي هو الله لفظ جو اشتقاق کندي ٻڌائي ٿو ته اهو اصل ۾ لفظ ال اله آهي جنهن ۾ وچون همزه (الف) ثقيل هجڻ سبب کيرايو ويو آهي ۽ لام جو لام سان ادغام کيو ويو آهي. اهڙي طرح اهو لفظ الله ٿي پيو آهي. ليکن بعض عالمن جو چوڻ آهي ته الله جو اشتقاق اله الاهته والوهه والوهيه مان ورتل آهي جنهن جي معنيٰ تعبد يعني هن عبادت کئي آهي. انهيءَ ساڳي مادي مان لفظ تاله ۽ استاله نڪتل آهن جنهن جي پڻ ساڳي معنيٰ آهي.

[رساله تهليليه اردو ص17 " 18]

ص۶س۷ ۽ ۸: اتمنيٰ علي الزمان محالا ان تري مقلتاي طلعة حر

هيءَ عربي شعر ابوالحسن بديهيءَ جو آهي جيکو مولانا جامي پنهنجي مشهور تصنيف نفحات الانس ۾ عبدالواحد بن علي السياري جي ذکر هيٺ آندو آهي. هو لکي ٿو ته السياري پنهنجي اوطاق صوفين لاءِ وقف کري ڇڏي هئي، جتي هو اڪثر رقص کندا هئا. چون ٿا ته انهيءَ رقص دوران هڪڙو صوفي هوا ۾ اڏامي ويو ۽ وري ظاهر نه ٿيو. السياري پاڻ 375هـ ۾ لاڏاڻو کيو.

السياري پاڻ مشهور صوفي ابوالعباس جو پاڻيجو هو، جنهن لاءِ هو روايت ٿو کري ته هو چوندو هو ته جيڪڏهن نماز ۾ قرآن جي بجاءِ کو شعر پڙهڻ جائز هجي ها ته اهو مٿيون شعر هجي ها.

اهو ساڳيو شعر کجهه ڦيرڦار سان جاميءَ کان اڳ عطار جي مشهور تصنيف تذکرة الاولياءِ ۾ ساڳئي درويش ابوالعباس السياري جي ذکر هيٺ آيل آهي، اهو شعر اتي هن ريت لکيل آهي.

اتمنيٰ علي الزمان مجالا ان يري في الحياة طلعة حر

يعني آءُ زماني ۾ قوت جي تمنا کريان ٿو ته سڄي عمر ۾ کنهن آزاد انسان جي صورت ڏسان.

[تذكرة الاولياء، دكتر استعلامي ص779: نفحات الانس دكتر محمود عابدي تهران 1375، ص148]

ص٦س٣ 'اسراء'

جيئن اڳتي هلي معلوم ٿيندو تہ گرهوڙي هن ڪتاب کي ابن عربيءَ ڏانهن منسوب ڪري ٿو. يا وري ان جي شرح جي ڳالهہ ڪري ٿو، جنهن جي باري ۾ خبر نٿي پوي تہ اهو ڪنهن جو لکيل آهي.

بهرحال 'ڪتاب الاسراءِ الي مقام الاسريٰ' نالي سان ابن عربيءَ جو هڪ ننڍو رسالو موجود آهي، جنهن جو فارسيءَ ۾ ترجمو 'مازبالاييم وبالامي رويم' ڊاڪٽر قاسم انصاريءَ جو فارسيءَ ۾ تهران مان ۱۳۸۰ ۾ ڇپيل آهي.

ڊاڪٽر محسن جهانگيري جنهن فارسيءَ ۾ 'محيي الدين ابن عربي: حيات وآثار' نالي سان نهايت جامع ڪتاب لکيو آهي، تنهن ابن عربيءَ جي ۵۱۱تصنيفات جا نالا ڳاٽايا آهن. انهن ۾ اهو مٿين تصنيف جو ذڪر ڪري ٿو، ليڪن 'اسراء' نالي سان هي ڪا تصنيف نٿو ڳاٽائي.

[مازبالاييم وبالامي رويم " دكتر قاسم انصاري تهران ۱۳۸۰
محيي الدين ابن عربي حيات وآثار اردو ص ۹۳ كان ۱۱۹]

ص٦س١٨: شرح عين العلم: علي قاري

'عين العلم وزين الحلم' محمد بن عثمان بن عمر البلخيءَ جي تصنيف آهي، جنهن جو شرح ملا علي قاري لکيو آهي. ڪتاب ۾ ڪل سترنهن باب آهن. آخري باب محبت وسلوڪ بابت آهي.

ملا علي قاري (وفات 1014ھ) ان جي شرح لکي آهي. انهيءَ شرح سوڏو اهو ڪتاب 301ھ ۾ فتح الكريم بمبئي مان ڇپيو آهي.

ص٧س٩: لاهوت "ناسوت "ملكوت

لاهوت مرتبي يا مقام ذات کي چون ٿا ۽ اهو دراصل لاهوالاهو آهي. اهو لفظ پهرين حلاج استعمال ڪيو.

هڪ ٻي سمجهاڻي موجب ان جو واسطو انسان جي اهڙي جهان سان آهي، جتي هو ملائڪن کان وڌيڪ قرب خداوندي ۾ آهي. اهڙيءَ طرح ملڪوت انسان جي لاءِ اهو جهان آهي، جتي هو ملائڪن جهڙي زندگي گذاري ٿو. ان لحاظ کان ناسوت جو مطلب اهو جهان آهي جنهن ۾ انسان زندگي گهاري ٿو. منصور حلاج جو مشهور شعر آهي.

سبحان من اظهر ناسوته

سرسنا لاهوته الثاقب

ترجمو: اها ذات پاڪ آهي جنهن جي ناسوت ۾ ظاهر ٿيڻ سان ان جي لاهوت واري روشني چٽي معلوم ٿي.

مولانا روميءَ پڻ مثنويءَ ۾ حضرت موسيٰ ۽ ڏنار جي ڪهاڻيءَ ۾ اهي اصطلاح استعمال ڪيا آهن.

محرم ناسوت ما لاهوت باد " آفرين بردست وبازوت باد

ترجمو: خدا ڪري اسان جي ناسوت (جسماني حالت) سان لاهوت (ذات خداوندي) ائين شامل حال رهي. شاباش تنهنجي هٿن ۽ پيرن (ڪوشش) کي هجي.

[سردلبران ص297، مثنوي رومي دفتر ٻيو قاضي سجاد حسين، ص176]

ص٨س٩: پنج لطيفا

نقشبندي حضرات وٽ انسان ڏهن لطيفن جو مرڪب آهي، جن مان پنجن جو تعلق عالم امر سان آهي ۽ پنجن جو تعلق عالم خلق سان آهي. عالم امر سان تعلق رکندڙ لطيفا هي آهن: قلب، روح، سر، خفي ۽ اخفيٰ. عالم خلق سان تعلق رکندڙ لطيفن ۾ نفس (ناطقه) ۽ چار عناصر يعني مٽي، پاڻي، باهه ۽ هوا شامل آهن. امام رباني پنهنجي ڪيترن مڪتوبات ۾ انهن لطيفن تي روشني وڌي آهي. ڪي حضرات انهن سيني لطيفن کي هڪ دائري جي شڪل ۾ ظاهر ڪن ٿا. جنهن جي مٿين اڌ ۾ عالم امر جا لطيفا ۽ هيٺين اڌ ۾ عالم خاص جا لطيفا ڏيکارين ٿا.

[سر دلبران ذوقي ص299، مڪتوبات دفتر اول مڪتوب 58ص 189، عمدة السلوڪ سيد زوارحسين- ص112]

ص٨س١١: مولوي عبدالحڪيم حاشيہ بيضاوي

عبدالحڪيم سيالڪوٽي (وفات 1656/1067) مغل شهنشاه شاهجهان جو همعصر هو ۽ شاهجهان سندس گهڻي عزت ڪندو هو. هو ڪيترن ڪتابن جو مصنف آهي جن ۾ مشهور تفسير بيضاوي تي سندس لکيل حاشيہ پڻ شامل آهي. ان ڪانسواءِ ٻين ڪيترن درسي ڪتابن تي سندس لکيل حاشيا اڄ تائين قدر جي نگاهہ سان ڏٺا وڃن ٿا ۽ مدرسن ۾ پڙهايا وڃن ٿا. انهن ۾ تفسير بيضاويءَ جو حاشيو خاص اهميت رکي ٿو. ان ڪانسواءِ سندس ٻئي ڪتاب المطول جو پڻ هن ڪتاب ۾ حوالو ملي ٿو.

[عربي ادبيات ۾ پاڪ وهند ڪا حصہ اردو ص 210 ۽ 267]

ص٨س١٢: عوارف

ڪتاب جو پورو نالو 'عوارف المعارف' آهي جيڪو حضرت شيخ محمد عمر بن شهاب الدين سهروردي‌ءَ جي تصنيف آهي، جنهن سان سهروردي سلسلو شروع ٿيو. هو 539ھ ۾ عراق (موجوده ايران) جي هڪ ڳوٺ سهرورد ۾ جائو ۽ 632 ھ ۾ بغداد ۾ وفات ڪيائين جتي سندس مزار آهي. جيتوڻيڪ هو پهرين پنهنجي چاچي شيخ ابو نجيب سهروردي‌ءَ جو مريد ٿيو، ليڪن هو ڪيس شيخ عبدالقادر جيلاني‌ءَ وٽ وڃي ويو، جنهن کان پڻ فيض پرايائين.

سهروردي سلسلي کي هند سنڌ ۾ گهڻي مقبوليت حاصل ٿي، جنهن ۾ بهاءُ الدين زڪريا ملتاني‌ءَ جو وڏو ڪردار آهي. هو پاڻ شهاب الدين سهروردي‌ءَ جو مريد ٿيو. ليڪن ان کان اڳ سنڌ مان نوح بکري فيض حاصل ڪري چڪو هو، جنهن جي مزار بکر جي قلعي ۾، هينئر لئنسڊائون پل جي قريب واقع آهي. عوارف المعارف جو سنڌي‌ءَ ۾ ترجمو مخدوم عبدالجبار صديقي پاڻائي ڪيو آهي، جيڪو ڇپيل آهي. پاڻ جي هن صديقي خاندان جو شيخ شهاب الدين سهروردي‌ءَ سان سلسلہ نسب پڻ ملي ٿو. جيئن 'عين المعاني' ۾ خود مسيح الاولياءِ شيخ عيسيٰ جند الله پاڻائي ثم برهانپوري تحرير ڪيو آهي. عوارف المعارف جو ٻيو سنڌي ترجمو پروفيسر محمد عمر صاحب، ڪيو آهي، جيڪو هن پاڻ ئي ڇپايو آهي. پروفيسر صاحب جو تعلق پڻ سهروردي سلسلي سان آهي.

[تصوف اسلام عبدالماجد دريا آبادي ص91، عوارف المعارف سنڌي صفحا ع، غ تاريخ، باب الاسلام سنڌ صفحا 132– 133]

ص٨س١٥ 'روح محمدي' 'عقل كل' 'قلم اعليٰ' جبرئيل

گلشن راز جو شارح لاهيجي ان جي وضاحت هن ريت ڪئي آهي.

ذات احديت جو پهريون تعين يا تعين اول برزخ جامع آهي جيڪو 'وجوب' ۽ امڪان جي وچتي آهي ۽ منجهس ٻنهي واريون خصوصيتون آهن. انهيءَ تعين اول کي 'قلم اعليٰ' 'روح اعظم' 'عقل ڪل' ام الڪتاب' ۽ روح محمدي چون ٿا.

[مفاتيح الاعجاز في شرح گلشن راز ص١٦٦]

ص٩س٤: انا احمد بلاميم

ڪن صوفين جي نظر ۾ هيءَ هڪ حديث قدسي آهي. تحقيق وارن ان کي شيخ احمد جام جو قول ثابت ڪيو آهي.

بهرحال خواجه باقي بالله جيڪو مجدد الف ثانيءَ جو مرشد هو، تنهن جڏهن پنهنجي ٽن رباعين جي شرح لکي ته پهرين رباعي جي شرح ۾ هينئن لکيائين.

محمد احمد بلاميم است " اورا باخا كيان چه نسبت اودر يتيم است " ليس كمثله شيءٌ وهو السميع العليم البصير صلي الله عليه وعليٰ آله واصحابه وسلم تسليماً كثيرًا. انهيءَ مختصر رسالي جا حواشي ۽ تعليقات وري مجدد الف ثانيءَ پاڻ لکيا آهن. انهيءَ رسالي ۾ اڳتي هلي هو وحدت الوجود ۽ شهود جي لفظي نزاع کي سمجهائڻ ۽ سلجهائڻ جي ڪوشش ڪري ٿو.

دراصل هنن لفظن ۾ سمايل تصور حقيقت محمدي واري نظريي تان ورتل آهي جنهن کي مختلف نمونن سان بيان ڪيو ويو آهي. مثلا مجدد الف ثاني ان کي تعين اول ڪوٺي ٿو. اهڙيءَ طرح هو احمد جي نالي کي پڻ مخصوص معنيٰ ڏئي ٿو.

مثلا مولانا رومي چوي ٿو.

نام احمد نام جمله انبيا ست

چونكه صد آمد نودهم پيش ماست

معنيٰ: احمد (ﷺ) جو نالو سيني نبين جو نالو آهي. جڏهن سئو آيو ته نوي از خود اڳيان اچي ويو.

بهرحال احد ۽ احمد بابت گلشن راز ۾ محمود شبستري جا هيئيان شعر تمام گهٹا مشهور ٿيا. جيڪي پوءِ ٻين صوفي شاعرن تائين پهتا.

احد در ميم احمد گشته ظاهر درين دور آمد اول عين آخر
زاحمد تا احد يک ميم فرق است جهاني اندر آن يک ميم غرق است

[شرح رباعيات فارسي " اردو ڪراچي " ص 15 ۽ 53، مبداءِ معاد فارسي"اردو ص100، گلشن راز، مثنوي رومي]

ص ۱۰ س ۱۷: حب الوطن من الايمان- وطن جي حب ايمان جو حصو آهي.

سخاوي موجب هيءَ حديث آهي، جيڪا امام رباني‌ءَ دفتر اول جي مڪتوب 78 ۽ 155 ۾ آندي آهي. اتي ئي هو ڄاڻائي ٿو ته 'سفر در وطن' نقشبندي طريقي جو پهريون اصول آهي. امام رباني‌ءَ جو پٽ خواجہ محمد معصوم ان جي سمجهاڻي ڏيندي چوي ٿو سفر در وطن مان مراد سير انفس آهي، جنهن کي جذب پڻ چون ٿا. نقشبندي سلسلي جي شروعات انهيءَ سير سان ٿئي ٿي ۽ ان کانپوءِ سير آفاقي جي طي ڪرڻ جو مرحلو اچي ٿو. پر ٻين سلسلن ۾ وري شروعات سير آفاقي‌ءَ سان ٿئي ٿي ۽ پڄاڻي سير انفس تي ٿئي ٿي. مطلب ته سير انفس سان شروعات نقشبندي سلسلي جي خصوصيت آهي ۽ 'اندراج النهاية في البداية' يعني ابتدا ۾ انتها جو درجو آهي جو اهو ئي مطلب آهي.

گويا ٻين وٽ جيڪا انتها آهي اها هتي ابتدا آهي سير آفاقي مطلوب کي پاڻ کان ٻاهر ڳولڻ آهي ۽ سير انفس مطلوب کي پنهنجو پاڻ ۾ ڳولڻ آهي.

[مڪتوبات خواجہ معصوم بحوالہ مڪتوبات امام رباني دفتر اول اردو ص 235]

ص ۱۱ س ۵ : وجودک ذنب لايعاد له ذنب

هيءَ هڪ عربي شعر جي ٻي مصرع آهي جيڪو مڪمل ۽ صحيح طور هن ريت آهي:

فقلت لها ما اذنبت قالت مجيبة
وجودک ذنب لايقاس به ذنب

معنيٰ: مون هن کان پڇيو، مون کهڙو ڏوهہ ڪيو آهي، جواب ۾ چيائين، تنهنجو وجود (سڀ کان وڏو) ڏوهہ آهي ۽ ان جهڙو ٻيو ڪو ڏوهہ نہ آهي، ڪشف المحجوب ۾ پڻ ٿوري ڦيرڦار سان هي شعر ملي ٿو.

ابوالكلام آزاد هن شعر کي اوس بن حجر جو ڄاڻايو آهي. شيخ شرف الدين يحيىٰ منيري پنهنجي مکتوبات صدي۽ ۾ هي شعر هڪ کان وڌيڪ ڀيرا حوالي طور آندو آهي.

[غبار خاطر ابوالکلام آزاد ص189 مکتوبات صدي اردو ص 62، 44، کشف المحجوب سنڌي ص 318]

ص١٢ س ٦: الايمان عريان ولباسه التقويٰ

هن کي حديث چيو ويو آهي جيڪا انهن لفظن ۾ احياءِ علوم الدين جي باب الايمان ۾ آيل آهي. ان کانسواءِ اها ساڳي حديث باب العلم ۾ هنن لفظن ۾ آيل آهي الايمان عريان ولباسه التقويٰ وزينته الحياء وثمرته العلم يعني ايمان اگهاڙو آهي، ان جي پوشاڪ تقويٰ آهي، حياءُ ان جي سونهن آهي ۽ ان جو ثمر يا ڦل علم آهي.

هن حديث جي تخريج هن ريت آهي ته الحاڪم ان کي 'تاريخ نيشاپور' ۾ ابو الدرداءَ جي حوالي سان نقل ڪيو آهي. بهرحال هن حديث جي سند ضعيف بيان ڪئي وئي آهي.

هيءَ حديث شيخ شرف الدين يحيىٰ منيري (661 ۾ 782هـ) پنهنجي مکتوبات ۾ پڻ آندي آهي.

[احياءُ علوم الدين وبذيله المغني عن الاسفار في الاسفار في تخريج ما في الاحياءِ من الاخبار للعلامة العراقي ص159 ۽ 13 دار الغد الجديدة"مصر الطبعة الاولىٰ 2005ع مکتوبات صدي اردو شيخ شرف الدين يحيىٰ منيري ص 289]

ص١٢ س٧ : الربا حرام

وياج حرام آهي. هيءَ قطعي نص يعني قرآن جو حڪم آهي ۽ اها آيت هن ريت آهي. واحل الله البيع وحرم الربا (٢:٢٧٥) يعني الله تعالىٰ واپار کي حلال ڪيو. پر وياج کي حرام ڪيو. امام رباني دفتر اول جي مکتوب 102 ۾ ملا مظفر ڏانهن لکيل خط ۾ واضح ڪيو آهي ته اهڙي قرض جي صورت ۾ جنهن سان وياج گڏيل آهي ته نه رڳو وياج پر اهو مور به حرام آهي.

[مکتوبات دفتر اول ص 79]

ص ١٢ س ٨: كل محدثة بدعة، هر نئين شيءِ بدعت آهي

هيءَ الفاظ هڪ ڊگهي حديث جو حصو آهن جيڪا ابو داود ۽ ابن ماجه ۾ آهي. امام رباني هن حديث تي تفصيلي بحث دفتر اول جي مڪتوب 186 ۾ ڪيو آهي. امام مسلم حضرت جابر رضي الله عنه کان هن حديث جي روايت هن ريت ڪئي آهي: فان خير الحديث كتاب الله وخير الهدي هدي محمد وشر الامور محدثاتها وكل بدعة ضلالة يعني بهترين ڪلام الله جو ڪلام آهي، بهترين طريقو محمد ﷺ جو طريقو آهي ۽ (دين ۾) سڀ کان خراب شيءِ نئين ڳالهه يا بدعت آهي ۽ هر بدعت گمراهي آهي.

[مڪتوب 186، صـ 40 اردو]

ص ١٢ س ١٧: وجود مطلق

وجود مطلق مان مراد ذات خداوندي آهي. ابن عربي فتوحات مڪيه توڙي فصوص الحڪم ۾ وجود تي تمام گهٽو بحث ڪيو آهي ۽ ان ڳالهه کي ڦيرائي ڦيرائي الائي ڪيترا دفعا ۽ ڪيترن نمونن ۾ ان جي سمجهاڻي ڏئي ٿو. فتوحات جي پهرين جلد ۾ هيءَ عبارت ملي ٿي:

'الحق تعالىٰ وهو الموصوف بالوجود المطلق لانه سبحانه ليس معا لالشي ولا علة بل هو موجود بذاته.'

[فتوحات جلد ١ ص ١١٨]

ص ١٢ س ٢٠: كنت نبيا وآدم بين الماءِ والطين

صوفين وٽ هيءَ نهايت مقبول حديث آهي جيڪا سخاوي آندي آهي. مڪتوبات ۾ هيءَ حديث ٽن هنڌن تي آيل آهي. دفتر اول مڪتوب 209 ۾ امام رباني پهريائين حقيقت محمدي ۽ حقيقت احمدي، ۾ فرق ڪري ٿو. سندس چوڻ جو مطلب آهي ته حقيقت محمدي جو واسطو عالم خلق سان آهي جڏهن ته حقيقت احمدي جو تعلق عالم امر سان آهي. حقيقت محمدي تي وڌيڪ بحث دفتر اول جي مڪتوب 260 ۾ پڻ آيل آهي.

[مڪتوبات دفتر اول اردو ص 79 ۽ 217، احاديث وقصص مثنوي ص 337]

ص١٣ س١٣: تجريد ۽ تسليم

صوفين وٽ تجريد مان مراد سالڪ جو دنيا جي هر غرض کان پاڻ کي لاتعلق ڪرڻ آهي، ايتريقدر جو ڪاشيءِ سندس مالڪيءَ ۾ نه رهي. اهڙيءَ طرح جڏهن سندس دل ۾ ڪنهن معاوضي جو خيال پڻ نه رهي نه هن دنيا ۾ نه هن دنيا ۾، ۽ ائين سمجهي ته انهن جي ڪا حيثيت ناهي ته اها تجريد آهي مطلب ته پاڻ کي ماسويٰ جي هر خيال کان پالهو سمجهي ته اهو ڪامل تجريد جو مرتبو آهي.

تسليم جو مطلب آهي ته قدرت جي هر امر کي چگو سمجهي ان کي رضا خوشيءَ سان قبول ڪري. ڪن جو چوڻ آهي ته هي مقام توڪل ۽ رضا کان به مٿي آهي.

[مصطلحات علوم وفنون ص90،89]

ص١٣ س١٩: الفقير ماله مباح ودمه هدر

هي مشهور صوفي سهل بن عبدالله جو قول آهي، جيڪو عوارف المعارف ۾ ملي ٿو.

[عوارف المعارف سنڌي- ص 395]

ص١٤ س٣ : العجز عن درک الادراک ادراکُ

مطلب ته معرفت جي ادراڪ کان عاجز ٿيڻ ئي معرفت جو ادراڪ آهي. هيءَ حضرت ابوبڪر صديق رضہ جو قول آهي جيڪو امام رباني‌ءَ پڻ ٽئين دفتر جي مڪتوب 122 ۾ بيان ڪيو آهي ۽ ان جي سمجهاڻي ڏني آهي.

هن سلسلي ۾ شبليءَ جو هيءُ قول: حقيقة المعرفة عجز عن المعرفة يعني معرفت جي حقيقت معرفت کان عاجز ٿيڻ آهي.

[مڪتوبات اردو ص395 کشف المحجوب، کتاب اللمع اردو ص72]

ص١٣س ٢: توبه ۽ رضا

تصوف جي سڀني اوائلي ۽ بنيادي ڪتابن جهڙوڪ ڪتاب اللمع، ڪتاب التعرف، ڪشف المحجوب، رسالہ قشيريہ ۽ احياءَ العلوم ۾ توبه پهريون مقام ۽ رضا آخري مقام ڄاڻايل آهن. البت ڪن صوفين وٽ رضا مقام نه پر حال آهي يعني اهو ڪوشش سان سالڪ کي حاصل

نڏو ٿئي جيستائين مڪس خدا جي خاص عنايت نڏي ٿئي، قشيري رضا کي مقام سمجهي ٿو. جڏهن ته عراق جي صوفين ان کي حال قرار ڏنو.

[کتاب اللمع اردو ص 223، تعرف سنڌي 120]

ص ١٤ س ١١ : منصور حلاج

مشهور صوفي حسين بن منصور حلاج (244 / 858، 309 /922) ايران جي شهر شيراز جي ويجهو هڪ نندڙي ڳوٺ بيضا ۾ پيدا ٿيو. وڏو ٿيو ته بصره ۽ بغداد ۾ تعليم ورتائين. بلڪ وقت جي وڏي ۾ وڏي صوفي حضرت جنيد بغدادي ۽ جي حلقي ۾ پڻ شامل ٿيو. ليڪن هن جي شروع کان ئي نرالي سوچ هئي. ابن نديم جي فهرست موجب هو ڪيترن ڪتابن جو مصنف آهي، انهن منجهان هڪڙو ڪتاب الطواسين آهي جيڪو ويهين صدي ۽ جي شروعاتي ڏهاڪن ۾ فرينچ مصنف لوئي ماسينيون ڳولهي هٿ ڪيو ۽ وڏي تحقيق کانپوءِ ان کي ڇپائي شايع ڪرايائين. حلاج عربي ۽ ۾ شاعري پڻ ڪئي آهي جيڪا ڪنهن حد تائين محفوظ آهي. سندس ڪيترا شعر وڏن صوفين جي ڪتابن ۾ حوالي طور آيل آهن، جن ۾ سڀ کان پهرين خاص طور ڪتاب اللمع ۽ ڪتاب التعرف ۽ ڪشف المحجوب جيڪي تصوف بابت موجود ڪتابن ۾ اوليت رکن ٿا، قابل ذڪر آهن.

منصور جي شخصيت انا الحق جي نعري سبب متنازعہ رهي آهي. سندس اهو نعرو ئي هيو جنهن سبب سال 309 /922 ۾ ڪيس وڏين اذيتن سان قاسي ۽ تي چاڙهيو ويو. تاريخ قزويني ۽ ۾ آهي ته جڏهن ڪيس قاسي ۽ ڏانهن وٺي ٿي ويا ته هي شعر ٿي پڙهيائين.

اقتلوني يا ثقاتي ان في موتي حياتي

ومماتي في حياتي وحياتي في مماتي

مولانا رومي اهي اشعار مثنوي ۽ دفتر اول ۾ هيٺئين ريت تضمين ڪيا آهن.

اقتلوني يا ثقاتي لايما ان في قتلي حياتي دايما

ان في موتي حياتي يا فتيٰ كم افارق موطني حتيٰ متيٰ

ترجمو: اي مون کي ملامت ڪري قتل ڪرڻ وارؤ بيشڪ منهنجي مرڻ ۾ منهنجي ابدي حياتي آهي. اي ڪيرو منهنجي موت ۾ واقعي منهنجي حياتي آهي. مان پنهنجي وطن کان

کيترو ۽ کيستائين جدا رهندس! مولانا رومي منصور جي حمايت ۾ ايترو به چيو آهي.

چون قلم دردست غداري بود

بي گمان منصور برداري بود

ترجمو: جڏهن قلم (فتويٰ جو) غدار جي هٿ ۾ هوندو ته پوءِ پڪ سمجهه ته منصور ڦاسيءَ تي هوندو!

دراصل مولانا رومي توڙي ٻيا صوفي منصور جي انا الحق جي تشريح يا تعبير کندي چون ٿا ته انهن لفظن جو مطلب اهو نه هو ته کو آءٌ خدا آهيان بلڪ جيئن ته هو پاڻ فنا ٿي چڪو هو، تنهنکري هن جو مطلب هو ته صرف خدا آهي، خدا کان سواءِ ٻين سيني جي وجود جو انکار مقصود هو. مولانا رومي منصور جي انهيءَ قول جي فرعون جي قول جنهن 'انا ربکم الاعليٰ' چيو هو، سان پيٽ کندي چوي ٿو.

کي شود کشف از تفکر اين انا

اين انا مکشوف شد بعد از فنا

ترجمو: غور يا فکر سان هن انا جي کهڙي خبر پوندي. هن انا جي خبر فنا، کان پوءِ پوندي آهي. مولانا رومي هن سلسلي ۾ ٻيو مثال لوهه جي تپي ڳاڙهي ٿي وڃڻ جو ڏنو آهي ۽ ان صورت ۾ گويا لوهه پنهنجي زبان حال سان انا النار چئي ڏئي ٿو.

امام رباني دفتر اول جي مکتوب 266 ۾ پنهنجي مرشد خواجه باقي بالله جي حوالي سان ڄاڻائي ٿو ته هو چوندا هئا ته اناالحق مان مراد اها نه آهي ته مان حق آهيان، بلڪ مطلب آهي ته مان نه آهيان ۽ حق موجود آهي. اهڙيءَ طرح ساڳئي دفتر جي مکتوب 43 ۾ پاڻ چوي ٿو، انا الحق جي معنيٰ آهي ته حق آهي ۽ نه مان! ڇاڪاڻ ته هو پاڻ کي نٿو ڏسي، تنهنکري هو پاڻ کي ثابت نٿو کري. يعني پنهنجي هجڻ جو اقرار نٿو کري. مطلب ته هو پاڻ کي ڏسي ئي کونه ٿو، جو پاڻ کي حق چوي، چو ته اهو کفر آهي.

[سيرت منصور کراچي ص278، طواسين، ابن حلاج، المعارف لاهور ص 20، مثنوي رومي سجاد حسين، لاهور، مکتوبات اردو ص 157 ۽ 258]

ص ١٥ س ٣: شرح برده علي قاري

الدنيا حرام على اهل الآخرة والآخرة حرام على اهل الدنيا و هما حرامان على اهل الله. صوفين جي روايت موجب هيءَ حديث آهي.

ملا علي قاري خراسان جي شهر هرات ۾ پيدا ٿيو ۽ اتي ئي فارغ التحصيل ٿيو. صفوين جڏهن هرات تي قبضو ڪيو ۽ مقامي ماڻهن جو جيئڻ جنجال ڪري ڇڏيائون تہ هو مڪي پاڪ ۾ وڃي مقيم ٿيو. قرائت ۾ وڏو نالو پيدا ڪيائين جنهنڪري قاري جي لقب سان مشهور ٿي ويو. سندس تصنيفات جو تعداد هڪ سئو کان مٿي آهي. الزبده نالي سان قصيده برده جو شرح لکيائين. هن شرح جو اردو ترجمو تازو شايع ٿيو آهي. سندس ٻيو ڪتاب جنهن جو حوالو گرهوڙي ڏئي ٿو اهو 'شرح عين العلم' آهي.

ملا علي قاري ١٨٤/ ١٦٠٥ ۾ وفات ڪئي.

[عربي ادبيات زبيد احمد ص٩٤، قصيده برده شريف اردو ص١٨، فرهنگ ماثورات عرفاني ص445]

ص ١٦ س ٢١: ذات جو مقام صفات جو انڪاري آهي

هن جي سمجهاڻي تنزلات ستہ يعني احديت، وحديت، واحديت وغيره تحت ڏني وئي آهي. جتي اهو واضح ڪيو ويو آهي تہ ذات مرتبۂ اولىٰ يعني احديت جو مقام آهي ۽ ان جو نزولات سان ڪو تعلق ناهي. مولانا جامي لوائح 16 ۾ ان جي سمجهاڻي ڏيندي چوي ٿو تہ ذات انهيءَ لحاظ کان تہ محض ذات آهي، سيني اسما ۽ صفات کان مبرا آهي ۽ مڙني نسبتن ۽ اضافتن کان پاڪ آهي.

[عمدة السلوک ص231، شرح لوائح جامي ص 76]

ص١٦ س ٢١: امام غزالي

امام غزاليءَ کي اسلامي دنيا جو وڏو مفڪر عالم ۽ صوفي تسليم ڪيو ويو آهي. سندس تصنيفن جو تعداد ستر کان مٿي آهي. هو بنيادي طور عالم ۽ فقيه هو، پر جڏهن انهن علومن مان سندس دل کي اطمينان نصيب نہ ٿيو تہ هو تصوف ڏانهن مائل ٿيو. هن پنهنجي اها سڃي واردات نهايت پراثر نموني ۾ 'المنقذ من الضلال' گمراهيءَ مان چوٽڪارو ڪتاب ۾ بيان

ڪئي آهي. جتي هو ٻڌائي ٿو تہ ڪيئن انسان جو عقل توڙي حواس حقيقت يا ذات مطلق تائين رسائي جا اهل ناهن ۽ انهن جي بجاءِ حقيقت تائين رسائي جو هڪڙو ئي رستو ۽ ذريعو آهي، جنهن کي هو تصوف ڪوئي ٿو. انهيءَ ڪشمڪش ۾ جنهن کي حق جي ڳولا چئجي ٿو، هن پورا ڏهہ سال علمي زندگيءَ کي خيرباد چئي مجاهدن ۽ ذڪر فڪر ۾ صرف ڪيا.

دراصل غزاليءَ جو دور ، جيڪو چوٿين صديءَ هجريءَ جي پوئين اڌ ۽ پنجين صديءَ جي پهرين پنجن سالن تي مشتمل آهي، اسلامي دنيا لاءِ نهايت مشڪل وقت هو. جيتوڻيڪ عباسي خليفن جو اقتدار پنهنجي عروج تي هو، پر اسلام جي اندر خطرناڪ فرقا پيدا ٿي چڪا هئا، جيڪي اسلامي عمارت کي اڏوهيءَ وانگر کائي رهيا هئا.

انهيءَ پس منظر ۾ امام غزالي جتي فلسفي ۽ ڪلام جي رد ۾ 'تهافت الفلاسفہ' جهڙو ڪتاب لکيو ۽ ابن سينا جي نظرين جو رد ڏنو، اتي 'ڪيمياءِ سعادت' ۽ 'احياءَ علوم الدين' جهڙا زبردست ڪتاب لکيا. انهن ڪتابن ۾ هن اسلامي تعليمات ۽ فڪر کي نهايت پر اثر ۽ وڏي ڏاهپ سان پيش ڪيو آهي. اهو ئي سبب آهي جو اهي ڪتاب اسلامي دنيا ۾ انهيءَ موضوع تي اڄ تائين پنهنجو مٽ پاڻ آهن.

[الغزالي شبلي نعماني ڪراچي]

[The Concise Encyclopedic of Islam P-155]

ص۱۷ س۵: شيخ شهاب الدين (يحييٰ) سهروردي

اشراق لفظ جي لغوي معنيٰ سج جو اپرڻ آهي. اصطلاحي معنيٰ ۾ اهو لفظ نور يا روشنيءَ جي لحاظ سان استعمال ٿئي ٿو. اشراقي فڪر جو باني شهاب الدين يحييٰ سهروردي مقتول (1153 /549 " 1191 /587) کي چيو وڃي ٿو جنهن پنهنجي ڪتاب 'حڪمة الاشراق' ۾ ان جي وضاحت ڪئي آهي. هو معرفت جي لاءِ ذاتي شعور کي ڪافي سمجهي ٿو. هن جي نظر ۾ نور غيرمادي شيءِ آهي ۽ اهو هر شيءِ طبعي خواه غير طبعي ۾ موجود آهي. جتي نور نہ آهي اتي اونداهي هوندي. سڀني کان مٿي نورالانوار آهي ۽ اهو ئي واجب الوجود آهي، جيڪو واحد آهي ۽ ٻيا سڀ نور هن مان نڪتا آهن. هيءَ ڪائنات جنهن جو منبع نور الانوار آهي، ازلي ۽ ابدي آهي. وقت پڻ ازلي ابدي آهي. نور جڏهن اونداهيءَ ۾ اچي ڦاسي ٿو تہ مادو پيدا ٿئي ٿو ۽ ڪيس اتي ئي رهڻو پوي ٿو. روح جو جڏهن نور علي نور سان اتصال ٿئي ٿو تہ مادي صورت مان ڪيس نجات ملي ٿي.

جيتوڻيڪ سهروردي مقتول ابن سينا کان علاوه منصور حلاج ۽ امام غزاليءَ جي فڪر

کان متاثر آهي، ليڪن مٿس زردشتي فڪر ۽ارسطوءَ جي متقدمين خاص طور فيثا غورث ۽ افلاطون جو تمام گهڻو ۽ گهاٽو اثر آهي.اشراقي فيلسوف خاص ڪري سهروردي حڪمت مان مراد ذوق ۽ عرفان سمجهن ٿا ۽ ان کي نظريي يا بحث تمحيص تي ترجيح ڏين ٿا. هو چون ٿا ان سان انسان جي اندر ۾ روشنيءَ جو احساس ٿئي ٿو.

سهروردي جي تصنيفن جو تعداد پنجاهه جي لڳ ڀڳ آهي هو سير وسفر ڪندي. وقت جي حڪمران سلطان صلاح الدين جي پٽ جي درٻار ۾ پهتو، جتي بادشاهه سندس قدرداني ڪئي. ليڪن جلد ئي عالمن سندس خلاف فتويٰ ڏني، جنهن کانپوءِ پراسرار حالتن ۾ سندس موت واقع ٿيو. ان وقت سندس عمر 38سال هئي.

گرهوڙي ڪڏهن ڪڏهن اشراقي اصطلاح استعمال ڪري ٿو، جنهن مان سندس اشراقي فڪر جي واقفيت ثابت ٿئي ٿي.

سهروردیءَ جو فڪر ايران ۾ وڏي توجه جو مرڪز رهيو آهي، خاص طور ميرد اماد (1061 /1631) ۽ ملاصدرا (1640، 1571) تي سندس اثرات نمايان آهن. اڄ به ايران ۾ سلطانيه جي قريب سهرورد ڳوٺ جي چوڪ تي سندس قد آدم بوتو مقبوليت طرف اشارو ڪري رهيو آهي. واضح رهي ته سهروردي سلسلي جي باني شيخ عمر بن محمد شهاب الدين ۽ شيخ يحيٰ سهروردي ۾ مامي ڀاڻج هجڻ جي روايت پڻ موجود آهي.

[ڪشاف اصطلاحات فلسفه، ص479 ۽ 483 سه رساله شيخ اشراق ص سيزده]

١٩ س ١٨ الصوفي لا مذهب له

هن شطح جي اصليت بابت خبر پئجي نه سگهي. البت خود گرهوڙيءَ جئن اڳتي هلي ان جي سمجهائڻي ڏني آهي ته ان مان مراد صوفي جو اطلاقي مرتبي تي پهچڻ آهي. ٻارهين صدي هجريءَ ۾ لکيل چشتي صابري صوفين جي تذڪري اقتباس الانوار جومؤلف وري ان جو مطلب هي ڄاڻائي ٿو ته صوفي ڪنهن معروف مذهب يا مشرب جو پوئلڳ نٿو ٿئي، بلڪ هو هر ڳالهه ۾ پنهنجي شيخ يا مرشد جو اتباع ڪري ٿو. هو وڌيڪ چئي ٿو ته اولياءُ الله پنهنجي راءِ جو بنياد ٻين جي ٻڌل ڳالهين يعني نقل جي بجاءِ پنهنجي ذاتي ڪشف ۽ شهود تي رکن ٿا يا ان کي ترجيح ڏين ٿا.

[اقتباس الانوار " اردو، ص "١٨٨،]

317

ص ۱۹ س ۱ : استفت قلبک وان افتاک المُفتون

هيءَ حديث آهي جيڪا ڪجهه مختلف لفظن سان احياءَ العلوم ۾ ڪيترا دفعا ورجايل آهي. مولانا رومي پنهنجي ملفوظات ۽ مثنويءَ ۾ پڻ ان کي آندو آهي.

تصوف جي اوائلي ڪتاب اللمع ۾ پڻ ٻه دفعا اها حديث آندل آهي.

مثنويءَ ۾ آهي ته:

گفته است استفت قلبک آن رسول
گرچه مفتي برون گويد فضول

ترجمو: رسول ڪريم ﷺ جن فرمايو آهي ته تون پنهنجي قلب کان فتويٰ پڇ. جيتوڻيڪ ٻاهريون فتويٰ ڏيندڙ پلي ان کي فضول چوي.

[ڪتاب فيه مافيه مولانا رومي ص 49، ص 274 فروزانفر مثنوي رومي]

شعر ص ۲۰ س ۷ ۽ ۸

آن کسانيکه اين ره ميروند
هريکي صاحب ڪتابي ديگر است

تحقيق مڪمل ٿي نه سگهي.

ص ۲۰ س ۲٤: جذبة من جذبات الرحمن توازي عمل الثقلين

مولانا جامي نفحات الانس ۾ هن کي ابوالقاسم ابراهيم نصرآباديءَ جو قول ڄاڻايو آهي. هن جو مطلب آهي ته حق تعالىٰ جي هڪڙي ڪشش جو ملي وڃڻ ٻنهي جهانن يعني جنن ۽ انسانن جي جملي عملن برابر آهي. اصل ۾ هي قول امام غزاليءَ احياءَ العلوم جي جلد چوٿين ۾ آندو آهي. اهڙيءَ طرح اهو مولانا روميءَ جي ملفوظات فيه مافيه ۾ پڻ ملي ٿو.

[نفحات الانس فارسي ص38، فيه مافيه فارسي ص120]

ص ۲۲ س ۱۳ ۽ ۱٤: نا سوت

انسان جي اها زندگي جنهن ۾ هو حيوانن يا جانورن وانگر آهي. هن کي عالم محسوس، عالم شهادت، عالم ملڪ يا عالم بيداري پڻ چون ٿا.

ملڪوت: انسان جي اها زندگي جنهن ۾ هو ملائڪن جهڙي زندگي گذاري سگهي ٿو. هن کي عالم ارواح، عالم غيب، عالم لطيف يا عالم خواب بہ ڪوٺين ٿا. ناسوت جي مقابلي ۾ هي فاني ٿيڻ وارو ناهي.

جبروت: حق تعاليٰ جي اسماءَ ۽ صفات جي عالم کي جبروت ڪوٺين ٿا. ٻين لفظن ۾ وحدت يا صفات جي مرتبي کي پڻ جبروت چون ٿا. ابو طالب مڪي وري ان کي عظمت الاهي جو عالم سمجهي ٿو، پر اڪثر صوفي سڳورا ان کي عالم اوسط پڻ سمجهن ٿا. جبروت کي عام طور هاهوت ۽ لاهوت کان هيٺ البت ملڪوت ۽ ناسوت کان مٿي درجي تي ليکيو ويندو آهي انهن پنجن کي گڏي حضرات خمس الاهي چون ٿا.

لاهوت: انسان جي اها زندگي جنهن ۾ هو ملائڪن کان بہ وڌيڪ خدا جي ويجهو آهي. هن کي عالم هويت، عالم ذات، عالم بيرنگ، عالم اطلاق يا عالم بحث پڻ چون ٿا.

[لطائف اشرفي ڪراچي ص 317، سردلبران ڪراچي ص 126، اصطلاحات تصوف ڪراچي ص30] [رسالہ حق نما دارا شڪوه ص ٦ " ٨-]

[The Concise Encyclopedia of Islam Cyril Glasse Revised edition. 2001 P-142].

ص٢٦ س٢٣: لن يلج الملڪوت من لم يولد مرتين

هيءُ قول حضرت عيسيٰ عليہ السلام ڏانهن منسوب آهي. امام رباني مڪتوبات جي دفتر سوم جي مڪتوب 89 ۾ ان جو حوالو ڏئي ٿو. مثنوي روميءَ ۾ هن سلسلي ۾ هيٺيون شعر موجود آهي.

زاده ثاني ست احمد درجهان
صد قيامت بود اور اندر عيان

يعني: پيغمبر اسلام محمد ﷺ جنهن جو عرش تي نالو احمد آهي، اها ٻي ولادت آهي. هو پاڻ کلم کلا سو قيامتون هو.

[مڪتوبات جلد سوم. ص263 فرهنگ ماثوراة متون عرفاني ص549، مثنوي دفتر ڇهون. 751 مولوي چہ مي گويد. بخش اول ص272]

ص٢٧ س١: ظل " ظلال

ظل عربي زبان جو لفظ آهي جنهن جي لغوي معنيٰ آهي پاڇو.

امام رباني دفتر سوم جي مڪتوب 89 ۾ ظل جي سمجهاڻي ڏيندي چوي ٿو ته واضح رهي ته ڪنهن شيءِ جي ظل مان مراد انهيءَ شيءِ جو ٻئي يا ٽئين مرتبي ۾ ظهور آهي. مثلا زيد جي صورت جيڪا آئيني ۾ نظر اچي ٿي اهو ٻئي مرتبي ۾ زيد جو ظل يا زيد جو ظهور آهي. پر زيد پنهنجي ذات جي حد تائين اصل وجود جي مرتبي ۾ آهي جنهن پاڻ کي پنهنجي ظل سبب آئيني يا آئينن ۾ ظاهر ڪيو آهي ۽ظاهر آهي ته انهيءَ سان زيد جي ذات ۽ صفات ۾ ڪا تبديلي يا ڦيرو ڪونہ ٿو اچي.

امام رباني انهيءَ ساڳي مڪتوب ۾ مثنوي روميءَ جي حوالي سان انسان جي ظل هجڻ بابت ۽ اهو ته هو ڪنهن جو ظل آهي يا سندس ڪهڙي حيثيت آهي، هيئيان شعر آندا آهن.

چون بدانستي تو او را از نخست
سوئي آن حضرت نسب کردي درست
وآنکہ ندانستي کہ ظل کيستي
فارغي گرمردي وگر زيستي

معني: جڏهن توکي هن بابت ابتدا کان ئي ڄاڻ هئي، تڏهن ته تو ان حضرت ڏانهن پنهنجي نسبت قائم ڪئي هاڻي جيڪڏهن توکي خبر ناهي ته تون ڪنهن جو ظل يا پاڇو آهين، ته تون فارغ آهين پوءِ تون مرين يا جيئرو رهين. ظلال جو مرتبو ڇا آهي، ان لاءِ ڏسو امام ربانيءَ جو مڪتوب ۸۳ دفتر دوم.

[مڪتوبات اردو دفتر سوم مڪتوب 89، 263 ۽ 264، دفتر دوم، ص 83]

ص۲۷ س ۱۲: رشحات

ڪتاب جو پورو نالو 'رشحات عين الحيات' آهي ۽ اهو فخر الدين علي بن الحسين الواعظ ڪاشفي جي تصنيف آهي. ان ۾ سيني نقشبندي حضرات خاص طور خواجہ عبيدالله احرار جا حالات نهايت تفصيل سان بيان ڪيا ويا آهن، اهو ڪتاب سال 1911ع ۾ منشي نولڪشور ڪانپور مان ڇپيو هو. ان کان پوءِ ايران مان دڪتر علي اصغر معينيان جي تصحيح سان 1356ش ۾ پڻ شايع ٿيو آهي.

[رشحات عين الحيات طهران، سال 1365]

ص ۲۷ س۷: فلڪ قمر

ابن عربي فص ادريسيہ ۾ فلڪ شمس کي پندرهون فلڪ قرار ڏنو آهي. هو چوي ٿو تہ ست ان کان مٿي آهن ۽ ست هيٺ آهن. جيڪي ست هيٺ آهن انهن جا نالا هن ريت آهن (۱) فلڪ زهره (۲) فلڪ ڪاتب (۳) فلڪ قمر (٤) باهہ جو ڪره (٥) هوا جو ڪره (٦) پاڻيءَ جو ڪره (۷) مٽيءَ جو ڪره.

[فصوص الحڪم "اردو "لڪنوي "ص ۱۰٦]

ص۲۷س: انوار قاهره

هيءَ اصطلاح سهروردي مقتول جي تصنيفن ۾ خاص طور حڪمتہ الاشراق وغيره ۾ ملي ٿو جتي هو ان مان مراد 'عقول' وٺي ٿو.

[فرهنگ اصطلاحات شيخ اشراق ص۱۸٤]

ص۲۷س۲۲: ابن حجر جي شرح اسعاف

ابن حجر جي لقب سان ٻہ وڏا نالیوارا مصنف ٿي گذريا آهن. هڪڙو ابن حجر عسقلاني ۽ ٻيو ابن حجر مڪي هيتمي. هتي ابن حجر مڪي مراد آهي جنهن سنہ 974هـ ۾ وفات ڪئي ۽ اسعاف الابرار شرح مشڪاة الانوار نالي ڪتاب لکيو جنهن ڏانهن هتي اشارو آهي.

[ايضاح المكنون في الذيل علي كشف الظنون
من اسامي الكتب الفنون" جلد6، ص312]

ص۲۹س٥: الوقت سيف قاطع

صوفين جو مشهور مقولو آهي. هن جو مطلب آهي تہ وقت زندگيءَ کي ڪپيندڙ تلوار آهي. امام رباني‌ءَ دفتر اول جي مڪتوب 34 ۾ هن مقولي جي پنهنجي طرفان سولي سمجهاڻي ڏني آهي. مثنوي رومي‌ءَ جي هيٺين ٻن شعرن ۾ صوفين جي مناسبت سان وقت جي اهميت نهايت سهڻي نموني سمجهايل آهي.

قال اطعمني فاني جائع
واعتجل، فالوقت سيف قاطع

معنيٰ: هن چيو مونکي ڪاراءِ پيار جو آءٌ بکايل آهيان جلدي ڪر جو وقت ڪپيندڙ تلوار آهي.

[مثنوي رومي شعر ١٣٢ " ص ٢٤
مڪتوبات امام رباني " دفتر اول ص ١٥٠]

ص٢٩ س٨: ان لله في دهركم نفحات فتعرضوا لها

هيءَ حديث آهي جيڪا حديث جي ڪتابن جهڙوڪ الاوسط التمهيد، الفرج ۾ ابوهريره رضہ جي روايت سان آندل آهي. جيتوڻيڪ ان جي اسناد ۾ اختلاف آهي.

امام غزاليءَ هي حديث احياءَ ۾ ٽن هنڌن تي آندي آهي. پهريون پيرو جلد اول ۾، ٻيو ۽ ٽيون پيرو ٽئين ۽ چوٿين جلد ۾ ان جو ذڪر ڪيو آهي. مولانا رومي مثنويءَ ۾ ان ڏانهن هن طرح اشارو ڪيو آهي.

گفت پيغمبر ڪہ نفحتهاي حق اندرين ايام مي آردسبق
گوش هش داريد اين اوقات را در رباييد اين چنين نفحات را

معنيٰ: پيغمبرﷺ فرمايو آهي تہ الله پاڪ جي ذات جي سرهاڻ هن زماني ۾ پئي هلي. انهن گهڙين لاءِ ڪن لائي ويهو تہ جيئن اها سرهاڻ توهان تائين پهچي.

[مثنوي رومي نڪلسن دفتر اول شعر 1952 -1951،
احياءَ العلوم وبذيله. العلامتہ العراقي ص 215، 215]

ص٣١ س٦: لمعات

هيءَ فخرالدين عراقي (وفات ٦٨٨/ ١٢٨٩) جي مشهور تصنيف آهي جيڪا بهترين نثر ۽ نظم جو شاهڪار آهي. هو اصل ۾ همدان جو هو ۽ قلندرن جي ٽولي سان سفر ڪندو اچي ملتان نڪتو. اتي ڪيس شيخ بهاءُ الدين زڪريا ملتانيءَ جي صحبت نصيب ٿي جنهن ڪيس پنهنجو خليفو ۽ نياڻو بنايو. شيخ جي وفات ڪانپوءِ هو بغداد ۽ اتان وري قونيہ ويو جتي شيخ صدرالدين قونويءَ جي صحبت ۾ شامل ٿيو. جنهن کان فصوص الحڪم جو درس ورتائين. فصوص کان متاثر ٿي پنهنجو رسالو 'لمعات' تصنيف ڪيائين. جنهن ۾ ڪل ٢٨ لمعا يعني چمڪاٽ آهن. بنيادي طور انهن ۾ خدا، ڪائنات ۽ انسان جي باهمي تعلق جي سمجهاڻي عشق جي حوالي سان ڪئي وئي آهي. انهيءَ چوڻ ۾ ڪو وڌاءُ ڪونہ ٿيندو تہ هو ذات خداوندي

کي عشق ۽ محبت جي برابر سمجهي ٿو يا محبت کي ئي حقيقت ۽ حق قرار ڏئي ٿو جنهن جو بنياد هو ان حديث کي سمجهي ٿو. 'الله جميلٌ ويحب الجمال' يعني'الله حسين آهي ۽ حسن کي پسند ڪري ٿو.' عراقي وحدت وجودي فڪر جي تشريح ۾ ان لحاظ سان ڪري ٿو.

عراقي فارسي زبان جو اعليٰ پائي جو شاعر هو ۽ سندس ديوان موجود آهي. چون ٿا ته سندس غزل جو هي مطلع بڏي بهاءُ الدين ڏاڏو متاثر ٿيو ۽ سندس وڏي قدرداني ۽ همت افزائي ڪيائين.

نخستين باده كاندر جام كردند

زچشم مست ساقي وام كردند

معنيٰ: شروع کان جڏهن پيالي ۾ شراب اوتيائون ته پيارينڊ ساقيءَ جي مست نگاهه ئي ان کي خمار آور بنائي ڇڏيو.

مولانا جامي لمعات جي اشعة اللمعات نالي سان شرح لکي، جنهن جو حوالو پڻ هن ڪتاب ۾ هڪ هنڌ آيل آهي.

[Mystical Dimenisons of Islam A. Schimmel.

Divine Flashes William Chittick P-353

ديوان ڪامل عراقي اسماعيل شاهرودي ص ۸۶]

ص ۳۱ س ۱۰: شيخ حميد الدين ناگوري

حميد الدين جي نالي سان هندستان ۾ به مشهور صوفي ٿي گذريا آهن، هڪڙو آهي قاضي حميد الدين ناگوري (وفات 642 هـ) ٻيو آهي صوفي حميد الدين سوالي ناگوري (وفات 673هـ). هتي اسان جو واسطو پوئين سان آهي جيڪو حضرت معين الدين چشتي اجميريءَ جو مريد هو. هن کي سلطان التارکين جي لقب سان به ياد ڪن ٿا سندس شيخ بهاءُ الدين زڪريا ملتاني سان خط وڪتابت پڻ ملي ٿي، جن ۾ هو ڪائنس دنيا جي مال متاع گڏ ڪرڻ بابت سوال جواب ڪري ٿو. هن جي تصنيفات ۾ ڪجهه نندا نندا رسالا ۽ ڪجهه شعروشاعري شامل آهي. البت وفات کان گهٽو پوءِ سندس پوٽي ملفوظات کي 'سرر الصدور' نالي سان مرتب ڪيو. شيخ حميد الدين جي رسالن ۾ رسالة العشق، رسالة السلوک، رسالة السماع ۽ اصول الطريقة شامل آهن. هن پوئين رسالي جو شيخ عبدالحق محدث دهلوي پڻ ذڪر ڪري ٿو جنهن جو حوالو هتي گرهوڙي ڏئي ٿو. ناگوريءَ بنيادي طور امام غزاليءَ، قشيري ۽ شيخ شهاب الدين سهروردي جي

فکر مان مستفید نظر اچي ٿو جن مان هو حوالا ڏئي ٿو. 'اصول طريقت' توڙي ٻيا رسالا گهٽي ياگهي سوال جواب جي انداز ۾ پر نهايت سليس نموني ۾ لکيل آهن. اصول طريقت اصل فارسيءَ ۾ آهي جنهن جو ڪجهه حصو سوالن جوابن جي صورت ۾ آهي. گرهوڙيءَ جنهن اصل عبارت جو هن ڪتاب جي صفحي 107ع 108 عربيءَ ۾ اختصار ڪيو آهي، اها اهم هجڻ ڪري اصل فارسيءَ ۾ پيش ڪجي ٿي:

'بعض ارباب تحقيق چنين گويند ڪ حق سبحانہ تعالیٰ را طلب بايد ڪرد وبعض گويند ڪ طلب نشايد ڪرد. تو هيچ ڪدام ازين دو قول را باطل نداني وهردورا حق شناسي وهان در نظر تو ضد ننمايد. برخلاف يڪ ديگر ڪ دو حڪم برخلاف يڪ ديگر آن زمان آيد ڪ از يڪ جهت باشد. آنڪ گويدڪ طلب شايد ڪرد يعني اگر طلب نڪني تعطيل بود وآنڪ طلب نبايد ڪرد يعني اگر طلب ڪني تشبيه بود " اين هر دو معني لايق حق نيايد پس چ بايد ڪرد آنڪ طلب چون مشبهان نڪني وترڪ طلب چون معطلان نڪني. يعني طلب نڪني وطلب فرونگذاري ڪ او درجهتي نيست تادران حرڪت دور ڪني، مڪاني نيست تا آن مڪان لازم گيري " آينده نيست تابد عا وزاري بخواهي و دور نيست تا بنزديڪ اوشوي "گم شده نيست تا بتفقدش ڪني، زماني نيست تا منتظر زمان باشي ومڪاني نيست تا ملازم مڪان ڪردي " اين همه نفي طلب است وحق است اثبات.

وري جيڪڏهن پڇن تہ هن کي ڪنهن ڏنو آهي؟

هيءَ سوال جيئن جو تئين رساله اصول الطريقة ۾ آهي. البت ان جو جواب هتي ڪاتب جي سهو سببان صحيح نقل ۾ ڪتابت ٽيل ڪونهي. اسان ترجمو اصل عبارت کي مدنظر رکي درست ڪيو آهي ۽ ان کي هتي نقل ڪريون ٿا.

سوال: ڪس ويرا ديده است تا ويرا بنمايد.

جواب: ديده است آنڪ باديده است نه ديده است آنڪ بر ديده است.

تاديده بود ديده، ڪجا آيد دوست
خواهي ڪ سوي ديده، برون آ از پوست
ازديده وديدني چون تو بگذشتي
داني ڪ ڪسي نيست و بيني ڪ همه اوست

معنيٰ: جيستائين اهي ظاهري اکيون نظر اچن ٿيون، دوست ڪٿان نظر ايندو؟ جيڪڏهن تون ڏسڻ چاهين ٿو تہ پوءِ پنهنجي بدن کان ٻاهر نڪر. جڏهن تون اکين ۽ انهن جي

ڏسڻ کان نکري ٻاهر ٽيندين تڏهن توکي پتو پوندو ته کوئي کونهي ۽ تون ڏسندين ته سڀ کجهه هوئي آهي.

[سلطان التارکين صوفي حميد الدين ناگوري تاليف پيرزاده احسن الحق فاروقي. Studies in Muslim Philosophy and Literatur Bashir Ahmed Dar. P-102]

ص ۳۲س ۱٤ ۽س ۱۷: تلوين ۽ تمڪين

تلوين جي لفظي معنيٰ رنگ بدلجڻ آهي ۽ صوفين جي اصطلاح ۾ هڪ حال مان ٻئي حال ۾ اچڻ يا ڦيرگهيرکي تلوين چون ٿا. ڪن صوفين جي نظر ۾ اهو گهٽ درجو آهي ليڪن ابن عربي ان کي ڪامل مقام سمجهي ٿو ۽ ان کي هو هن فرمان خداونديءَ جي مصداق سمجهي ٿو. ڪل يوم هو في شان يعني اها ذات هر ڏينهن هڪ ٻئي شان ۾ آهي.

تمڪين مان مراد ٽڪاءُ آهي يعني جڏهن صوفي هڪ مقام تي آهي ۽ سندس دل کي قرار آهي.

[ڪتاب اللمع اردو ص 523، مڪتوبات امام رباني فارسي ايوب گنجي ص ۷۷۱]

ص ۳۲س ۱۳: جمع ۽ تفرقہ

مشهور صوفي جنيد بغداديءَ جي قول مطابق وجد جي حالت ۾ خدا جو قرب جمع آهي، ليڪن پنهنجي وجود جو احساس ۽ الله تعاليٰ کان جدائي يعني غيب جو احساس تفرقہ آهي. شيخ شهاب الدين سهروردي وري چوي ٿو ته جڏهن صوفيءَ کي خدا جو وصال حاصل ٿئي ٿو ته اها جمع جي حالت آهي. پر جڏهن صوفي پنهنجو پاڻ کي ۽ ٻين شين کي الله تعاليٰ کان الڳ ڏسي ٿو ته اهو تفرقہ آهي. تاهم اهي ٻئي حالتون هڪٻئي جي تڪميل ڪن ٿيون. انهيءَ کري جيڪڏهن ڪو جمع جو انڪار ڪري ٿو ته حق خدا جي صفتن جو انڪار ڪري ٿو. پر جيڪڏهن تفرقہ جو انڪار ڪري ٿو ته هو الحاد جو شڪار ٿئي ٿو جيڪو خدا جو انڪار آهي. ٻين لفظن ۾ جمع مان مراد فنا في الله آهي ۽ تفرقہ مان مراد عبوديت آهي.

هن سلسلي ۾ جنيد بغداديءَ جو هيءُ قول نهايت، معنيٰ خيز آهي: 'الجمع بلا تفرقة زندقہ وجمع الجمع توحيد' يعني جمع بغير تفرقہ زنديق هجڻ برابر آهي، پر جمع جو جمع توحيد آهي،ان جو مطلب آهي حق تي قائم رهي خلق جو مشاهدو ڪرڻ.

كشف المحجوب ۾ وري ابو الحسن نوري جو هي قول نقل ٿيل آهي: 'الجمع بالحق تفرقة عن غيره والتفرقة من غيره جمع به' يعني حق سان گڏجڻ غير الله کان جدا ٿيڻ آهي ۽ غيرالله کان جدا ٿيڻ حق سان گڏجڻ آهي.

[شرح كشف المحجوب اردو كپتان واحد بخش سيال ص ٤٢٣: كشاف اصطلاحات فلسفه ص٤٢٦]

ص٣٣ س١: النهاية (هي) الرجوع الي البداية

هيءُ جنيد بغداديءَ جو قول آهي جيڪو نقشبندي صوفين وٽ هڪ خاص معنيٰ ۾ استعمال ٿئي ٿو. امام رباني پنهنجي مڪتوب 99دفتر اول ۾ آندو آهي. قول جو مطلب آهي ته انتها تي پهچڻ ابتدا طرف رجوع ڪرڻ آهي. هن جي سمجهاڻي ڏيندي هو چوي ٿو ته مبتدي يا سيکڙات لاءِ اهو سولو آهي ته هو مخلوقات کان منهن موڙي حق تعالىٰ ڏانهن مڪمل طور متوجه رهي، پر منتهي يعني پهتل شخص لاءِ مخلوقات کان منهن موڙڻ محال آهي. بلڪ هن کي هر وقت مخلوقات ڏانهن متوجه رهڻ انهيءَ مقام لاءِ لازمي آهي. هو وڌيڪ چوي ٿو ته ٻنهي ۾ هي فرق آهي ته مبتدي حجابن ۾ ويڙهيل آهي، جڏهن ته منتهيءَ کان سڀ حجاب هٽي چڪا آهن.

[مكتوبات اردو دفتر اول مكتوب 99 صفحه 274 ٭ 275 ۽ مكتوب 290، ص 412]

ص٣٥: ابن عربي

اندلس جو مشهور فلسفي صوفي مرسيه ۾ ٥٦٠هـ ۾ جائو ۽ قرطبه ۽ اشبيليه ۾ تعليم حاصل ڪيائين. زندگيءَ جو وڏو عرصو مصر، مراڪش، شام، بغداد ۽ مڪي مدينه ۾ گذاريائين. هو پنهنجي وقت جي وڏن عالمن ۽ صوفين سان مليو ۽ انهن کان گهڻو ڪجهه حاصل ڪيائين. سندس تصنيفات جو تعداد پنج سئو کان مٿي آهي. هو ساڳئي وقت هڪ وڏو نثر نگار به هو ته ايڏو ئي وڏو شاعر به هو. سندس مشهور تصنيفات ۾ فتوحات مكية ۽ فصوص الحكم آهن. پهرين ڪتاب لکڻ ۾ هن پنجتيهن سالن کان وڌيڪ عرصو صرف ڪيو ۽ موت کان ڪجهه وقت اڳ ان کي مڪمل ڪيائين. فصوص الحكم لاءِ لکي ٿو ته اهو سال ٦٢٧هـ هو جڏهن هن خواب ڏٺو جنهن ۾ حضور ڪريم ﷺ جن کيس هڪ ڪتاب ڏئي رهيا هئا. بس فصوص جي لکڻ جو اهو اشارو هو، هن سال ٦٣٨ ۾ وفات ڪئي.

336

فتوحات مکيہ ابن عربيءَ جي فکر جو گويا انسائيڪلوپيڊيا آهي، جيڪو ڇهن ضخيم جلدن تي مشتمل آهي. ان لحاظ کان فصوص کي سندس سموري فکر جو ماحصل يا نچوڙ چئي سگهجي ٿو.

ابن عربيءَ کي 'وحدت وجودي' فکر جو باني چيو وڃي ٿو، حالانڪ هن پاڻ اهو اصطلاح استعمال نہ ڪيو آهي. بهرحال انهيءَ فکر جي حوالي سان ابن عربيءَ جو اسلامي دنيا ۾ ۽ خاص طور ايران ۽ هندوستان ۾ وڏو اثر ٿيو.

سندس فکر جا وڏي ۾ وڏا شارح صدر الدين قونوي، عراقي ۽ مولانا جامي آهن.

تصوف جا مشهور سلسلا چشتي، سهروردي، قادري ۽ نقشبندي پڻ ابن عربيءَ جي فکر کان متاثر ٿيا آهن. البت سورهين صديءَ ۾ امام رباني‌ءَ ابن عربيءَ جي گهڻين ڳالهين سان اتفاق نہ ڪيو آهي ۽ انهن تي پنهنجي مکتوبات ۾ چگيءَ ريت تنقيد ڪئي آهي. ليڪن ايترو ضرور چئبو تہ سندس مخالفن کان موافقن جو تعداد تمام گهڻو آهي.

[محي الدين ابن عربي آثار وحيات مکتوبات ۽ مبداءَ معاد]

ص٣٧س١٧: ماتجلي الله لشيءٍ ثم احتجب عنه

هيءُ قول ٿوري تبديليءَ سان ڪتاب مشارق الدراريءَ جيڪو سيف الدين سعيد فرغاني جي تصنيف آهي، ان ۾ هن ريت آيل آهي:

ما تجلي الله لشيءٍ فاحتجب عنه بعد ذلک يعني الله تعالیٰ کنهن شيءِ تي تجلي ڪري ٿو تہ پوءِ وري ان کان پاڻ ڪونہ ٿو لڪائي.

[فرهنگ ماثورات متون عرفاني ص 458]

ص ٣٧س٢٤ : تخلي ۽ تجلي

ابن عربي فتوحات ۾ هنن کي مقامات ڄاڻائي ٿو.

مقام ان صفت کي چئي ٿو جنهن ۾ ثابت قدمي هجي ۽ ان کان هيڏي هوڏي ٽيڙ منع آهي. مثلا توبه جو مقام پهريون مقام آهي. مقام جي مقابلي ۾ حال اها صفت آهي جيڪا بدلبي رهي ٿي جيئن سکر، محو، رضا وغيره.

تخلي مان مراد ٻانهي جو انهن سيني مشغولين کان منهن موڙڻ آهي، جيڪي خدا جي راهہ ۾ رڪاوٽ آهن.

326

تجلي مان مراد پاڻ کي اخلاق الاهي سان سينگاريڻ آهي. يعني تخلقو باخلاق الله ليڪن طريقت ۾ وري اسماءَ جو تخلق پڻ شامل آهي.

[فتوحات مڪيہ عربي ۱۳ص ۱۶۰ء ۲۰۵]

ص ۳۷س ۱: غين

غين هيءَ لفظ هڪ ضعيف حديث ۾ آيو آهي، جيڪا پاڻ ڪريم ﷺ جن ڏانهن منسوب آهي جو چيائون تہ منهنجي دل تي ڪڪر چانئجي وجن ٿا تہ پوءِ آءٌ ڏينهن ۾ سؤ ڀيرا استغفار ڪريان ٿو. بهرحال عالمن جو چوڻ آهي تہ سندن دل مبارڪ تي "غين" جو چانئجڻ ناممڪن آهي، ڇو تہ مٿن ڪنهن بہ مخلوق جو غلبو نٿو ٿي سگهي.

مشهور صوفي ابوعلي رود باري هڪ عربي شعر ۾ هينئن چوي ٿو.

الغين يحبس عن تحصيل لبسته
لقلب لابس حق بان عن الله

ترجمو: جنهن حق جو لباس پاتو هجي ۽ ان جي دل "غين" جي بيمارين کان پري هجي، ان تي غين جو لباس چڙهي نٿو سگهي.

محمود شبستريءَ جي گلشن راز ۾ پڻ هيئيون شعر ملي ٿو.

تعين نقطئ وهمي است برعين
چوعينت گشت ما في غين شد عين

ترجمو: تعين خيالي نقطو آهي عين جي مٿان. جڏهن تنهنجو عين صاف ٿيندو تہ غين پاڻهي عين ٿي پوندو.

[ڪتاب اللمع اردو ص ۵۳۵ مفاتيح الاعجاز شرح گلشن راز فارسي ص ۱۹۹]

ص ۳۷س ۲۰ کان ۲۳

يا مونسي بالليل ان هجع الوري
ومحدثي من بينهم بنهار

هي شعر ابن عربن جي مشهور تصنيف فتوحات مڪيہ جي ايڪيتاليهين باب اهل الليل جي معرفت هيٺ آندل آهي، جتي هو رات جي فضيلت ۽ رات جو قيام ڪندڙ عارفن جي

فضائل جي باري ۾ گفتگو ڪري ٿو. هو چوي ٿو ته دراصل رات الله جي لاءِ آهي، ۽ ڏينهن انسان لاءِ آهي.

[الفتوحات المكيه جلد چوٿون ص 43 تحقيق وتقديم دكتور عثمان يحيىٰ القاهره 1975ع]

ص ۳۸ س۲۲: من عرف ربه كل لسانه

هيءَ قول جليل القدر صوفي دانشور جنيد بغدادي جو آهي. تصوف جي معتبر ڪتابن ۾ ان جا اڪثر حوالا ملن ٿا.

[فرهنگ مأثورات متون عرفاني ص 533]

ص ۳۸س۱۹: وصل عرياني

گرهوڙي فتح الفضل ۾ وضاحت ڪندي لکي ٿو ته حقيقي معبود جو ڪنهن مظهر (جلوه گاه صورت) کان سواءِ پڌرو ٿيڻ اهو وصل عرياني آهي. امام رباني دفتر اول جي مڪتوب 20 ۾ ان جي سمجهاڻي ڏيندي چوي ٿو ته جڏهن هر قسم جا حجاب وجودي خواه اعتباري هٽي وڃن پوءِ اهي علمي يعني ذهني طور هجن يا خارجي طور هجن. اهڙيءَ صورت ۾ وصل عرياني حاصل ٿئي ٿو ۽ وجد (ملي وڃڻ) حقيقي طور ثابت ٿئي ٿو. اهو مقام نبي ڪريم ﷺ جي ڪامل تابعدارن کي نصيب ٿئي ٿو. دفتر اول جي مڪتوب 294 ۾ پڻ وصل عرياني تي وڌيڪ روشني وڌي وئي آهي.

مولانا رومي مثنويءَ جي ڇهين دفتر ۾ هڪ شعر اندر اهي ٻئي لفظ عريان ۽ وصال نهايت شاعرانه انداز ۾ استعمال ڪيا آهن.

من شدم عريان زتن، او از خيال
تاخرامم در نهايات الوصال

معنيٰ: آءُ پنهنجي جسم کان الڳ ٿيان ۽ هو پنهنجي خيال کان ته جئن آءُ وصل جي آخري حد تي پهچي وڃان.

[مڪتوبات اردو دفتر اول ص ۹۲، دفتر دوم ص ۳۰ مثنوي رومي دفتر ڇهون شعر ۲۶۱۹، فتح الفضل سنڌي ص ۱۱٤]

329

ص٣٨ س ٢٠: 'مقام محمدي' ۽ 'وصل عرباني'

هن سلسلي ۾ امام رباني هينئن لکي ٿو، 'چاکاڻ ته اها تجلي ذاتي جنهن ۾ اسماء، صفات، شيون ۽ اعتبار سڀ ختم ٿي وڃن ٿا. اتي کنهن به لحاظ سان ها يا نه (ايجاب اثبات ۽ سلب ونفي) جي کا گنجائش نٿي رهي ته اها ولايت سرور کائنات ﷺ سان مخصوص آهي. جتي سڀ وجودي توڙي اعتباري حجاب به هٽي وڃن ٿا، پوءِ اهي ذهني هجن توڙي خارجي، اهو سڀ انهيءَ مقام ۾ ٿئي ٿو. انهيءَ مرحلي تي وصل عرباني حاصل ٿئي ٿو.'

[مکتوبات دفتر اول مکتوب ٢١، اردو ص ٩١]

ص٣٩س ٤

اهو ائين آهي جيئن تون پنهنجي صورت آئيني ۾ ڏسين

بان تريٰ صورتک في مرءاة الحق.....

يعني تون پنهنجي صورت کي حق جي آئيني ۾ ڏسين ٿو. ٻين لفظن ۾ تون حق کي کوڙ ٿو ڏسين. ابن عربي هن نظريي کي وڏي تفصيل سان فتوحات توڙي فصوص ۾ بحث هيٺ آندو آهي. فص شيشيه ۾ هيءَ عبارت آيل آهي:

والتجلي من الذات لايکون الا بصورة المتجلي له فالمتجليٰ له ما رأيٰ صورته في مرءاة الحق وما رأيٰ الحق ولايمکن ان يراه. معنيٰ ذات جي تجلي صرف تجلي واري (ملندڙ) جي صورت ۾ ٿئي ٿي ۽ انهيءَ کري اهو تجلي وارو حق جي آئيني ۾ پنهنجي صورت کانسواءِ ٻيو کجهه نٿو ڏسي ۽ اهو حق تعالیٰ کي نٿو ڏسي ڇو ته هن کي ڏسڻ ممکن ئي ناهي.

[مکتوبات دفتر اول اردو ص ٣١٢ فصوص الحکم " ذهين شاه تاجي " ص ٦٧]

هن جي مقابلي ۾ امام رباني پنهنجو اهو نقطئه نظر مکتوب ١٢٥ دفتر اول ۾ ڏنو آهي جتي هو خالق ۽ مخلوق جي وچ ۾ مظهريت کانسواءِ ٻي کنهن نسبت کي نٿو مڃي. وجودي صوفين لاءِ، جيکي اتحاد يا عينيت يا سريان جا قائل آهن، انهن لاءِ چوي ٿو ته اهي سکر جي حالت ۾ آهن. بلڪ هو اهو به چوي ٿو ته اهو سوفسطائين جو مسلڪ آهي.

ص٤٠ س١٢: سير يا سفر

انسان جي دل يا قلب جو خدا جي ذات ڏانهن متوجه ٿيڻ ان کي صوفين سير يا سفر سان تعبير کيو آهي ۽ انهيءَ سير يا سفر طي کندڙ کي سالڪ کوڙيو آهي. ٻين لفظن ۾ سالڪ جو

هڪ حال کان ٻئي حال تائين، هڪ مقام کان ٻئي مقام تائين يا هڪ تجليءَ کان ٻي تجليءَ تائين پهچڻ کي سير جو نالو ڏنو ويو آهي، سير جا عام طور هيٺيان قسم آهن (1) سير آفاقي (2) سير الي الله (3) سير انفسي (4) سير في الله (5) سير مع الله امام رباني معارف لدنيہ ۾ وضاحت ڪندي چون ٿا.

سير الي الله مان مراد اها حرڪت علمي آهي جنهن ۾ بلڪل هيٺين يعني اسفل علم کان اعليٰ علم تائين رسائي ٿئي ٿي. ايتريقدر جو آخر ۾ سالڪ سيني ممڪن علومن جي حاصل ٿيڻ کانپوءِ انهن جو زوال ۽ محسوس ڪري ٿو، پر اها حالت ڪيس واجب ذات جي علم تائين پهچائي ٿي. انهيءَ حالت کي فنا ۽ ڪوٺين ٿا مطلب تہ غيرحق جڏهن مڪمل طور نظر کان زائل ٿي ويو ۽ اکين آڏو ٻي ڪنهن جو نشان باقي نہ رهيو تہ اها فنا آهي ۽ سالڪ طريقت جي مقرر مقام تي پهچي ويو. انهيءَ سان سير الي الله مڪمل ٿي ويو.

سير في الله فنا کانپوءِ اثبات يعني بقا جي طرف آهي. جڏهن سالڪ اهڙي مقام تي پهچي ٿو تہ انکي محسوس ٿئي ٿو تہ ان جي سمجهاڻي ڏيڻ يا ان باري ۾ ڪجهہ ٻڌائڻ ناممڪن آهي. ان مقام جي صحيح معنيٰ ۾ ڪو وضاحت ڪري نٿو سگهي، چو تہ ان جو ادراڪ ئي مشڪل آهي. انهيءَ سير کي بقا جو نالو ۽ ڏين ٿا. هڪڙن وري ان کي اسما کان صفات جي ذريعي واحديت جو سفر ڪوٺيو آهي.

سير عن الله بالله يعني الله جي طرف کان الله سان گڏ سير. ان جو مطلب هڪ لحاظ کان واپسيءَ جو سفر آهي. جڏهن سالڪ اعليٰ کان اسفل طرف اچي ٿو. اهڙيءَ صورت ۾ سالڪ الله سان گڏ هوندي الله کي وساري ويهي ٿو ۽ الله جي طرف کان واپسي اختيار ڪري ٿو. سندس اها حالت واصل ۽ مهجور يا قريب ۽ بعيد واري آهي.

مولانا رومي زاهد ۽ عارف جي سير بابت چوي ٿو:

سير زاهد هر مهي يک روزه راه
سير عارف هر دمي تاتخت شاه

ترجمو: زاهد جو سير هڪ مهيني ۾ هڪ ڏينهن جي مسافري برابر آهي. پر عارف پنهنجي سير ۾ هرگهڙيءَ بادشاه جي تخت تائين پهچي ٿو.

سير في الأشياءِ الله جيڪو چوٿون سير آهي اهو جڏ سير در اشيا آهي ان جو تعلق ۽ نزول سان آهي يعني جڏهن بقا حاصل ٿي وئي تہ هر شيءِ خدا جي ذات جي مظهر طور نظر اچڻ لڳي ٿي.

هتان معلوم ٿيو ته پهريون سير آخري سير چوٽين جي مدمقابل آهي جڏهن ته ٻيو ۽ ٽيون هڪٻئي جي مقابل آهن. مطلب ته سير الي الله، ۽ سير في الله خود ولايت کي حاصل ڪرڻ لاءِ آهن ۽ انهن مان مراد فنا ۽ بقا آهي. ٽيون ۽ چوٽون سير دعوت جي مقام لاءِ آهن ۽ انڪري نبين ۽ پيغمبرن لاءِ مخصوص آهن.

امام رباني مڪتوبات جي دفتر دوم جي مڪتوب 42 ۾ سير الي الله کي سير آفاقي پڻ ڪوٺيو آهي ۽ سير في الله کي سير انفسي پڻ ڄاڻايو آهي. ان جي سمجهاڻي ڏيندي هو چوي ٿو، سير آفاقي جو مطلب آهي ته سالڪ پنهنجي خصلتن جي تبديلي کي عالم مثال جي آئيني ۾ مشاهدو ڪري ۽ پنهنجو پاڻ کي انهيءَ عالم ۾ منتقل ٿيندي ڏسي. سير في الله وري سير انفسي ان کي آهي ڇاڪاڻ ته هتي سالڪ تخلقو باخلاق الله جو مظهر ٿي وڃي ٿو. بهرحال ٻنهي سير آفاقي ۽ انفسي جي نتيجي ۾ فنا ۽ بقا حاصل ٿئي ٿي، جيڪي ولايت جو پيش خيمو آهن.

امام صاحب اڳتي فرمائي ٿو ته ڪن مشائخن جي نظر ۾ حديث ۾ جن ستر هزار پردن جو ذڪر آهي، اهي سڀ پردا سير آفاقي ۾ کڄي وڃن ٿا. اهو هينئن ته ستن لطيفن مان هر لطيفي سان ڏهه هزار پردا زائل ٿين ٿا. اها حديث شريف هن ريت آهي: ان لله سبعين الف حجاب من نور وظلمة يعني بيشڪ الله تعاليٰ جي لاءِ روشني ۽ اوندهه جا ستر هزار پردا آهن.

[رسالہ قدسیہ خواجہ محمد پارسا ص 179، 2، 180 معارف لدنیہ اردو ص 162، 3 مکتوبات دفتر دوم ص 137، 138 4 طریق الاشاد فقیر اللہ علوي ص 167]

ص ٤١ س٦: انت غمامة علي شمسك، فاعرف حقيقة نفسك

هيءَ قول ابن عربي جي تصنيف 'ڪتاب الاسرا الي مقام الاسريٰ' ۾ آيل آهي. انهيءَ مختصر تصنيف ۾ هو مثالي انداز ۾ آسماني يا روحاني سير جو بيان ڪري ٿو. البت هتي گرهوڙي جنهن 'شرح الاسراءِ' جو ذڪر ڪري ٿو، ان بابت خبر نه پئجي سگهي آهي.

[رسائل ابن عربي بيروت ص ١٤٢، ماز بالاييم وبالامي رويم، فارسي ص ١٨]

ص ٤٢ س١٧: صورت ۽ معنيٰ

صورت ۽ معنيٰ جا اصطلاح صوفيانہ لحاظ کان مولانا رومیءَ نهايت معنيٰ خيز انداز ۾ ۽ بي شمار نموني ۾ استعمال ڪيا آهن جيئن هو چوي ٿو:

332

صورت از معنيٰ چون شيراز بيشہ دان يا چون آواز وسخن زاندیشہ دان

معنيٰ: صورت جو واسطو معنيٰ سان ائين آهي جيئن شينهن جو جهنگل سان يا جيئن آواز ۽ ڳالهائڻ جو خيال سان آهي.

هڪئي هنڌ چوي ٿو.

چند صورت آخر اي صورت پرست جان بي معنيت از صورت نرست

معنيٰ: اي صورت جا پوڃاري آخر ڪيستائين صورت پرستي ۾ مبتلا رهندين. تنهنجي بي معنيٰ جان ايجان تائين صورت جي قيد کان آزاد نہ ٿي آهي.

صورت مان مراد هي ظاهري عالم ۽ معنيٰ مان مراد حقيقت يا ذات خداوندي آهي.

[مثنوي رومي دفتر اول –۳٦۸ ۽ ۱۰۱۸]

ص ٤٣ س٣ ما فی الوجود الا الله

هيءُ قول ابن عربيءَ وڏ فتوحات مڪيہ ۾ ملي ٿو.

[فتوحات مڪيہ فارسي معارف بخش هم ص ۲۴]

ص ٤٢ س١٩: جوهر ۽ عرض

فيلسوفن مطابق جيڪا شيءِ بالذات قائم آهي اها جوهر آهي ۽ جيڪا غير سان قائم آهي اها عرض آهي. فلڪ يا آسمان ۽ ڪپڙو هڪي جوهر آهن چو تہ اهي بذات خود قائم آهن. ليڪن فلڪ جي حرڪت ۽ ڪپڙي جو رنگ جهڙوڪ سفيد ۽ ڪارو وغيره اهي عرض آهن. هڪ بي سمجهاڻي موجب ملائڪ، ارواح، افلاڪ، حيوانات، نباتات، جمادات ۽ بي اهڙي مخلوق کي جيڪا خود بخود قائم يعني موجود آهي، ان کي جوهر چون ٿا. عرض اهو آهي جيڪو جوهر جو محتاج آهي يا ان جو ضد آهي يا جيڪو بذات خود قائم ناهي.

[مصطلحات علوم وفنون ص ۱۱٤]

ص٤٣ س١٤: جامي، مولانا عبدالرحمن (1492/898 ،1416/718)

فارسي زبان جو مشهور شاعر ۽ نثر نگار، عالم ۽ عارف، صوفي ۽ دانشور نائين صدي هجري / پندرهين صدي عيسوي ۾ ٿي گذريو. هو جام جي ڳوٺ ۾ جائو ۽ موجوده افغانستان

جي شهر هرات ۾ وفات ڪيائين. هو نقشبندي سلسلي جي بزرگ سعد الدين ڪاشغري کان دست بيعت هو. ليڪن ڪيس خواجہ عبيدالله احرار سان ٻہ وڏي عقيدت هئي، جيڪو پڻ نقشبندي سلسلي ۾ وڏو مقام رکي ٿو.

مولانا جاميءَ جي مشهور تصنيفن ۾لوائح، لوامع، مثنوي هفت اورنگ، نفحات الانس، شرح ڪافيہ، ڪليات، الدرة الفاخره ۽ اشعة اللمعات قابل ذڪر آهن.

مولانا جاميءَ کي تصوف جي فڪري دنيا ۾ ابن عربيءَ جو وڏو شارح سمجهيو وڃي ٿو ۽ هن سلسلي ۾ هن ابن عربيءَ جي مشهور تصنيف فصوص الحڪم جي شرح نقش اشعة النصوص في شرح نقش الفصوص 863هـ ۾ لکي.

اهڙيءَ طرح هن مشهور شاعر فخر الدين عراقيءَ جي تصنيف لمعات جي پڻ اشعة اللمعات نالي سان شرح لکي. هن پنهنجي شاهڪار تصنيف لوائح ۾ فارسي نثر ۽ نظم جو اعليٰ معيار قائم ڪندي ابن عربيءَ جي وحدت الوجودي فڪر جي نهايت متوازن ۽ عقلي انداز ۾ سمجهاڻي پيش ڪئي.

برصغير پاڪ وهند ۾ مولانا جاميءَ جي شاعريءَ ۽ فڪر کي تمام گهڻي مقبوليت حاصل ٿي، بلڪ ان حقيقت جون شاهديون موجود آهن تہ سندس زندگيءَ ۾ ئي هن جون تصنيفون هتي پهچي چڪيون هيون. اهڙيءَ طرح برصغير سان زميني ويجهڙائپ سبب هو ٻہ هن سرزمين جي صوفين ۽ شاعرن، عالمن ۽ عارفن کان باخبر هيو. ايتريقدر جو پاڻ امير خسرو جي ڪن شعرن جي شرح پڻ لکيائين. جامي مولانا روميءَ جي مثنوي جو وڏو مداح هو. جيئن هن شعر ۾ ان جو اظهار ڪيو اٿس.

مثنوي مولوي معنوي
هست قرآن درزبان پهلوي

يعني مولانا روميءَ جي معنوي انداز ۾ لکيل مثنوي پهلوي يعني فارسي زبان ۾ لکيل قرآن شريف (جو روح) آهي.

[تصوف اسلام عبدالماجد دريا آبادي لاهور ١٩١٠، نفحات الانس مقدمہ تصحيح وتعليقات، دڪتر محمود عابدي تهران 1375]

ص ٤٣ س ٤: دواني جلال الدين

هو فارس جي، ڪوٽ دوان ۾ پيدا ٿيو. وقت جي حڪمران ڪيس قاضي مقرر ڪيو ۽ ان جي فرمائش تي اخلاقيات ۾ ڪتاب اخلاق جلالي لکيائين، جيڪو گهڻو مشهور ٿيو ۽ نصاب

۾ پڙهايو وڃي ٿو. جنهن ۾ هن اشراقي نقطئ نظر کي آڏو رکيو آهي. جتي هو افلاطون، ارسطو، فيثا غورث، بوعلي سينا وغيره جي نظرين تي بحث ڪري ٿو، اتي هو شهاب الدين سهروردي مقتول جي خيالن کي ترجيحي انداز ۾ پيش ڪري ٿو.

دوانيءَ جون ٻيون ٻه ڪيتريون تصنيفات آهن. جن مان ڪيتريون نصابي ڪتابن جون شرحون آهن. ان کانسواءِ ڪلام ۾ سندس عقائد عضديه جي شرح ۽ سهروردي جي حڪمت الاشراق جي شرح هياڪل النور مشهور آهن.

[فلسفيان اسلام برق ص52، ڪشاف اصطلاحات فلسفه ص464، اخلاق جلالي يا لوامع الاشراق في مڪارم الاخلاق نول ڪشور 1916ص28]

ص۴۳ س۶: عطار فريد الدين (1120/ 1220/ 617)

فريد الدين عطار نيشاپوري فارسي زبان جو بلندپايه صوفي شاعر آهي. نظم ۾ سندس ڪيترا ڪتاب جهڙوڪ منطق الطير، ديوان عطار 'الاهي نامه' "اسرار نامه" مصيبت نامه ۽ مختار نامه مشهور آهن. ليڪن نثر ۾ صوفين جي سوانح تي مشتمل تذڪره الاولياء سڀني کان زياده مشهور آهي.

هڪ اندازي موجب عطار جي شعرن جو تعداد هڪ لک کان وڌيڪ آهي. سندس شاعري سراسر عشق ۽ عرفان تي مشتمل آهي. مولانا رومي ڪيس هنن لفظن ۾ خراج عقيدت پيش ڪيو آهي.

عطار روح بود سنائي دوچشم ما ما ازپئي سنائي وعطار آمديم

معنيٰ: عطار اسان جي روح مثل آهي ۽ سنائي جهڙوڪ ٻه اکيون. اسان سنائي ۽ عطار کانپوءِ آيا آهيون.

فڪري لحاظ کان عطار کي وحدت وجودي فڪر جو وڏي ۾ وڏو علمبردار تسليم ڪيو ويو آهي ۽ اها ٻه حقيقت آهي ته سندس هند ۾ سندس فڪر سڀ کان پهرين اثرانداز ٿيو آهي ۽ ان کي تمام گهڻي مقبوليت حاصل ٿي آهي. سندس قصيده رائيه جو مشهور مطلع آهي.

چشم بڪشاڪ جلوه دلدار متجلي است از درو ديوار

معني: اکيون کول ۽ محبوب جو جلوو پس جيڪو گهرجي هر در وديوار مان تجلا پيو ڏئي.

عطار جي تصنيفات کي ايتري مقبوليت حاصل ٿي جو سندس شاعريءَ جا اکثر مجموعا ۽ خود تذکرة الاولياءِ ايران کان اڳ پهريائين برصغير ۾ شايع ٿيا.

آخر اها مقبوليت ايتري حد تائين پهچي وئي جو ڏانهس ٻيا ڪتاب به منسوب ڪيا ويا ۽ سندس شعرن ۾ الحاق ڪيو ويو. وڏي ڳالهه ته ان کان تذکرة الاولياءِ به بچي نه سگهيو. حالانڪ ان جي اوائلي ترين نسخي ۾ فقط ٻاهتر باب هئا ۽ آخري صوفي جنهن جو احوال ڏنل هو اهو منصور حلاج آهي. ڏهين صدي ۽ ان کان پوءِ وڌيڪ ستاويهه صوفين جو احوال شامل ڪري کل ستانوي ڪيو ويو. هينئر اهو ڪتاب ئي عام آهي.

[تذکره الاولیا دکتر استعلامي ص بسیت وپنج. هفت گفتار دکتر محمد سلیم ص114]

ص٤٣ س٦: شيخ عبدالحق دهلوي

شيخ عبدالحق محدث امام رباني‌ءَ جو وڏو همعصر آهي. هو تصوف ۾ قادري طريقي جو پيرو آهي. هو 996هـ ۾ حرمين شريفين ويو ۽ اتي شيخ عبدالوهاب متقيءَ کان ظاهري ۽ باطني علوم حاصل ڪيائين. ٽن سالن کانپوءِ جڏهن واپس آيو ته حديث ۽ سيرت کي پنهنجو خاص موضوع بنايائين. هن سلسلي ۾ مشڪاة جي شرح "اشعة اللمعات" ۽ سيرت بابت ضخيم تصنيف مدارج النبوت سندس وڏو ڪارنامو شمار ٿين ٿا. مديني ۾ ئي هو ته مديني شهر مسجد نبوي ۽ روضهٔ رسول جي تاريخ وڏي عشق سان لکڻ شروع ڪيائين. جيڪا دهليءَ واپس اچڻ کانپوءِ مڪمل ڪيائين. سندس ٻيون به ڪيترين تصنيفات آهن جن جو ڳاڻيٽو پنجاهه کن آهن. گرهوڙي سندس هڪ ٻي تصنيف شرح "صراط" جا حوالا پڻ ڏئي ٿو.

شيخ عبدالحق پنهنجي وقت جي ٻن وڏين شخصيتن خواجه باقي بالله جيڪو امام رباني‌ءَ جو مرشد هو. ان سان خط وڪتابت ڪئي ۽ ڪن جي چوڻ مطابق ان جي بيعت پڻ ڪيائين. اهڙيءَ طرح امام رباني‌ءَ کي پڻ ڪجهه مڪتوب لکيائين. ڪجهه وقت لاءِ امام رباني‌ءَ ۽ سندس وچ ۾ اختلاف پڻ رهيو. جيڪو هڪ مختصر رسالي جي صورت ۾ موجود آهي. ليڪن ڪجهه عرصي کانپوءِ سندن اهو اختلاف ختم ٿي ويو.

شيخ عبدالحق اڪبر بادشاه جو دور پاڻ اکٻين ڏٺو. بلڪ فيضيءَ سان ساڻس ڪيل خط وڪتابت محفوظ آهي. هو پاڻ اڪبر جي مذهبي پاليسي ۽ ان جي منفي اثرات جو ذهني طور مخالف هو. بلڪ ڪن جو چوڻ آهي ته حرمين وڃڻ جو هڪڙو وڏو سبب اهو ئي هو ۽ جڏهن واپس

آيو تہ هن حالتن جي اصلاح لاءِ علمي جهاد وارو نقطئ نظر اختيار ڪيو. خليق احمد نظامي جي راءِ آهي تہ درحقيقت شيخ عبدالحق محدث ۽ امام رباني ٻنهي ساڳي ڳالهہ پئي ڪئي، البت سندن انداز مختلف هو. مجدد رباني جو انداز انقلابي جوش ۽ سخت رويي وارو هو، ليڪن شيخ جو انداز خالص علمي ۽ مصلح وارو هو. ٻنهي حضرات مغل دربار سان وابستہ امير امرائن ۽ بااثر شخصيتن ڏانهن دعوتي ۽ اصلاحي خط لکيا. شيخ عبدالحق، مرج البحرين ۾ تصوف تي بحث ڪندي اهو بنيادي اصول سامهون رکي ٿو تہ تصوف شريعت کان ٻاهر ٿي نہ ٿو سگهي.

[حيات شيخ عبدالحق، خليق نظامي ص302 اخبار الاخيار اردو ص14]

ص٤٣ س٦: عبدالغفور لاري

هو مولانا جاميءَ جو شاگرد ۽ عقيدتمند هو. مولانا جاميءَ وانگر هرات جي سلطان مرزا حسين بايقرا جي خاص معتمدن ۾ شامل هو. هن مولانا جاميءَ کان چوڏهن سال پوءِ 912 ۾ وفات ڪئي ۽ ساڳئي احاطي ۾ دفن ٿيو. هن مولانا جاميءَ جي مشهور ڪتاب نفحات الانس جنهن ۾ 618 صوفين ۽ مشائخن جو احوال آهي، ان جو تڪملہ يا خاتمہ لکيو. جنهن ۾ هن مولانا جاميءَ جي سوانح تي مفصل روشني وڌي. بهرحال سندس ذهانت ۽ شهرت جو سبب مولانا جاميءَ جي دقيق تصوف 'الدرة الفاخرة' جو عربيءَ ۾ حاشيو يعني تشريح آهي. ياد رهي تہ مولانا جامي عمر جي پڇاڙي ۾ الدره الفاخره في تحقيق مذاهب الصوفية والمتكلمين والحكماءِ المتقدمين ترڪيءَ جي سلطان محمد ثانيءَ جي فرمائش تي تصنيف ڪيو. جيئن عنوان مان ظاهر آهي تہ مولانا جاميءَ ڪي فرمائش ڪئي وئي تہ هو خدا، ڪائنات ۽ انسان بابت مسلمان فلسفين يعني حڪيمن، متڪلمين ۽ صوفين جي نقط نظر بابت هڪ محاڪماني (Ad-judication) ڪتاب لکي. ڪنهن حد تائين چئي سگهجي ٿو تہ انهن مسئلن جي اپٽار ۽ انهن بابت صوفين جي نقط نظر جي وضاحت مولانا جامي پنهنجي مشهور تصنيف لوائح ۾ ڪري چڪو هو. ليڪن هڪ تہ اهو فارسيءَ ۾ هو ٻيو تہ ان ۾ صرف صوفين جي نقط نظر تي روشني وڌل هئي. جڏهن تہ دره فاخره ۾ باقاعدي متڪلمين ۽ حڪما جي نقط نظر کي پيش ڪيو ويو آهي ۽ ان کان پوءِ صوفيانہ نقط نظر کي صحيح يا برحق ثابت ڪيو ويو آهي.

ڪجهہ وقت اڳ هيءُ ڪتاب تهران يونيورسٽي مڪگل يونيورسٽيءَ سان گڏجي 1980 ۾ شايع ڪيو آهي. گرهوڙيءَ جي لکڻ مان لڳي ٿو تہ گهٽو ڪري دره فاخره سندس مطالعي هيٺ هو.

[الدرة الفاخره باهتمام نكولاهير ۽ علي موسوي ص4]

ص٤٣ س٦: تفتازاني

اسلامي عقائد جي باري ۾ عقلي ۽ متڪلمانہ انداز ۾ لکيل ڪيترين تصنيفن منجهان ٻہ ڪتاب خاص طور مشهور آهن، جيڪي نصابي طور پڙهايو وڃن ٿا. هڪ آهي 'العقائد النسفيہ' از نجم الدين ابو حفص عمر بن محمد النسفي (534 هـ /1139ع) ۽ ٻيو آهي 'العقائد العضديہ' از قاضي عضد الدين عبدالرحمن بن احمد الايجي (756هـ / 1355ع). پهرين ڪتاب جي شرح سعد الدين مسعود بن عمر تفتازاني (791هـ /1389ع) ۽ ٻئي ڪتاب جي شرح نامور مصنف جلال الدين محمد بن سعد الله الدواني (907هـ /1501ع) لکي آهي.

عبدالحڪيم سيالڪوٽيءَ انهن ٻنهي شرحن جي شرح يعني حاشيا مرتب ڪيا، جيڪي علمي دنيا ۾ وڏي اهميت رکن ٿا. موجوده حوالي مان معلوم ٿئي ٿو تہ سيالڪوٽيءَ جا ڪتاب سنڌ ۾ جاتل سجاتل هئا.

[عربي ادبيات مين پاڪ وهند کا حصہ ڈاڪٽر فريد احمد، لاهور، ص123]

ص ٤٣ س ١٦

سو فسطائي (Sophists) فيلسوفن جو اهو گروهہ، جيڪو هن دنيا ۽ ان جي هر شيءِ کي وهم جي پيداوار سمجهي ٿو ۽ ان جي حقيقت جو انڪار ڪري ٿو. پنجين صدي قبل مسيح ڌاري هنن يونان ۾ زور ورتو هو تقرير ۽ بلاغت جي فن ۾ قابل هئا ۽ ان ڪري هو ڪنهن بہ ڳالهہ جي موافق يا مخالفت ۾ دليلن ڏيڻ جا ماهر هئا ۽ اهڙيءَ طرح هو هر شيءِ کي اضافي يا نسبتي ثابت ڪندا هئا. جنهن ۾ علم پڻ اچي وڃي ٿو، اخلاق جي باري ۾ بہ هنن جو اهو ئي نظريو هو يعني هو اخلاقي قدرن کي بہ مستقل نہ سمجهندا هئا.

سو فسطائين جي خلاف سقراط، افلاطون ۽ ارسطو پنهنجو سخت رد عمل ڏيکاريو. پروٽاگورس جيڪو مشهور سوفسطائي هو تنهنجو چوڻ هو تہ 'انسان ئي هر شيءِ جو پيمانو آهي.'

ان ڪري کيس اولين انسان دوست (Humanist) فلسفي ڪوٺيو وڃي ٿو. سوفسطائين جي مقابلي ۾ افلاطون ۽ ارسطو علم جي آفاقيت ۽ عالمگيريت (universal)جا قائل آهن. مولانا جامي پنهنجي مشهور تصنيف لوائح ۾ سوفسطائين تي تنقيد ڪندي چوي ٿو.

سو فسطائي کہ از خرد بي خبر است　　گويد عالم خيالي اند گذرست
آري عالم ہمہ خيال است ولي　　جاويد درو حقيقي جلوہ گرست

معنيٰ: (سو فسطائي جيڪي عقل کان پري آهن چون ٿا تہ هي جهان گذرندڙ خيال يا وهم آهي، جيتوڻيڪ جهان سڄي جو سڄو خيال ۽ وهم آهي پر ان ۾ حقيقت جو جلوو هميشہ موجود آهي.)

[ڪشاف اصطلاحات فلسفہ لوائح جامي تسبيحي ص ٥٤]

ص ٤٤س ١٥ ۽ ١٦ آب در گل گل است، گل در آب

هي شعر مولانا جاميءَ جي مشهور مثنوي 'سلسلة الذهب' مان ورتل آهي.

[مثنوي هفت اورنگ "ص٥]

ص٤٥ س٩: انا بلا انا

ابو نصر سراج هي مقولو هن ريت ٻڌائي ٿو. انا بلاانا ونحن بلانحن يعني مان مان ناهيان ۽ اسان اسان ناهيون. ان جو مطلب هو اهو ٻڌائي ٿو تہ اهو ٻانهو پنهنجي افعالن ۾ هوندي بہ انهن کان غافل آهي.

هن ڪيفيت جي امام رباني‌ءَ دفتر اول جي مڪتوب 291 ۾ هن ريت وضاحت ڪئي آهي تہ توحيد ۾ فنا جي حد تائين دلچسپي رکندڙ حضرات هميشہ لاءِ استغراق ۽ فنا جي طلب ۾ آهن. هنن جو ارادو هوندو آهي تہ هميشہ لاءِ پنهنجي مشهود ۾ گم ۽ غرق رهن تہ جيئن سندن وجود مان ڪوبہ اثر ظاهر نہ ٿئي. اهي پنهنجي لاءِ انا ڏانهن رجوع ڪفر سمجهن ٿا. گويا سندن انهيءَ ڪيفيت کي انا بلاانا چئي سگهجي ٿو.

امام صاحب اڳتي چوي ٿو تہ اهي ئي محبت جا مقتول آهن جن لاءِ اها حديث قدسي آهي تہ من قتل فانا ديته يعني جنهن کي مون ڪنو، ان جو خون بها مان پاڻ آهيان.

[ڪتاب اللمع اردو ص514 مڪتوبات دفتر اول اردو ص426 مڪتوبات دفتر سوم اردو ص 231]

ص٤٥س ١٩: بل هم في لبس من خلق جديد

قرآن شريف جي هن آيت جا ڪيترائي مختلف تعبير ڪيا ويا آهن. ابن عربيءَ پڻ

"فتوحات مکيہ" ۾ پنهنجي تعبير پيش ڪري ٿو. مولانا جامي لوائح 26 ۾ چوي ٿو. هي عالم هر پل يا هر ساعت ۾ بدلبو رهي ٿو ۽ هڪ ٻئي لباس ۾ جيڪو اڳئين جهڙو نہ آهي، ان ۾ ظاهر ٿئي ٿو. پر اڪثر اهل علم بہ هن ڳالهہ کان غافل آهن، توڙي جو قرآن شريف جي هن آيت 'بل هم في لبس من خلق جديد' ۾ واضح اشارو آهي.

مولانا رومیءَ جي مثنويءَ جي هيٺين شعر مان پڻ اهو مطلب واضح آهي.

هر نفس نومي شود دنيا وما
بي خبراز نوشدن اندر بقا

معنيٰ: هر پلڪ هيءَ دنيا نئين بنجي رهي آهي؟ پر اسين ان جي اهڙيءَ طرح باقي رهڻ کان بي خبر آهيون.

[شرح لوائح جامي ص 105،مثنوي دفتر اول شعر 1144]

ص٤٦ س١: كل العلوم مندرجة في البسملة

هيءَ قول حضرت علي رضي الله عنه ڏانهن منسوب آهي. بلڪ وڌيڪ اهو بہ چيو ويو آهي تہ اهي علم بسم الله جي 'ب' ۾ آهن يا ايجان بہ ان جي هيٺان آيل نقطي ۾ آهن. امام رباني دفتر اول جي مڪتوب ۲۰۱ ۾ هڪ سائل جي جواب ۾ ان تي روشني وڌي آهي. ابن عربي وري فتوحات جي الجزء السادس ۾ هر حرف ۾ سمايل اسرارن جو انڪشاف ڪري ٿو ۽ باب پنجين ۾ بسم الله جي اسرارن بابت ڳالهائي ٿو. هو چوي ٿو تہ بسم الله ب سان وجود جو ظهور ٿيو ۽ ان جي نقطي سبب عابد ۽ معبود ۾ امتياز قائم ٿيو. اڳتي چوي ٿو تہ جڏهن شبلي رضي الله عنه کان ڪنهن پڇيو تہ چا تون شبلي آهين؟ هن جواب ۾ چيو، 'مان اهو نقطو آهيان جيڪو ب جي هيٺان آهي. شيخ ابو مدين کان نقل آهي تہ هو چوندو هو مون جنهن شيءِ کي بہ ڏٺو تہ ان تي 'با' لکيل ڏٺم. يعني هر شيءِ حق تعاليٰ سان گڏ آهي چو تہ با جي معنيٰ ساڻ يا گڏ آهي.

[مڪتوبات دفتر اول حصہ دوئم ص٦٥ فتوحات جلد اول ذهين شاه تاجي ص٣٣٣]

ص٤٦ س٢٣: كائيءَ جي ذات جو ان كان خالي هجڻ ناممكن آهي

ابن عربيءَ جي فڪر ۾ ان کي 'حقيقت کليہ' چون ٿا. هو 'فتوحات' ۾ چوي ٿو.

وان اردت مثالها حتيٰ تقرب اليٰ فهمک فانظر
فالعودية في الخشبة والكرسي والمحبرة والمنبر والتابوت

معنيٰ: جيڪڏهن تون ان جو مثال گهرين ٿو ته جيئن ان جي سمجهڻ کي ويجهو پوين ته پوءِ ڪائيءَ جي شهتير يا ڪرسي يا مس ڪپڙي، بيهڻ جو ممبر يا تابوت کي ڏس.

اهڙيءَ طرح چورس يا مربع (Square) هجڻ جي باري ۾ ڪنهن گهرجي چورس هجڻ يا ڪنهن چورسي تابوت يا ڪنهن چورسي ڪاغذ گويا ڪائيءَ جو هجڻ يا چورس هجڻ انهن سيني ۾ ملي ٿو.

اهڙو ساڳيو مثال رنگن جو آهي. مثلا اڇو ڪاغذ. اڇو ڪپڙو. انهن سيني صورتن ۾ اڇو رنگ ڪونہ ٿو ورهائجي، نہ ئي ختم ٿو ٿئي. ان جو پنهنجو وجود (مطلق) آهي. توهان ائين ڪونہ چوندو ته اهو اڇو رنگ انهيءَ ڪاغذ يا ڪپڙي جو حصو آهي يا ان جي ڪري آهي بلڪ جيڪڏهن اهو ڪپڙو نہ ہ هجي يا اهو ڪاغذ نہ هجي تڏهن ہ اڇو رنگ پنهنجي اصليت ۾ برقرار آهي.

[فتوحات جلد پهريون ص ١١٩، The pantheistic monism of Ibn. Arabi
SAQ Hussaini P _ 51]

ص٤٧س٢٤: سبحان من اظهر الاشياءَ وهو عينها

هيءُ ابن عربيءَ جو مشهور قول آهي جيڪو فتوحات مڪيہ ۾ آيل آهي، ۽ دراصل ابن عربيءَ جي تعليمات ۽ فڪر جو نچوڙ آهي. ابن عربيءَ جي فڪر موجب هيءَ ڪائنات خدا جو عين آهي يا خدا ڪائنات جو عين آهي ليڪن اها تعينات ۽ تقيدات جي پردن ۾ آهي. اهو تعينات جو هٽڻ ئي آهي جنهن سان اصل حقيقت يا وجود جو پتو پوي ٿو ۽ اهو خدا جو وجود آهي.

ابن عربيءَ جي چوڻ آهي ته تعينات جي هٽڻ ڪانپوءِ ئي عارف انهيءَ عينيت کي محسوس ڪري ٿو. مشهور عربي شعر آهي.

وفي كل شيءٍ له آية
تدل عليٰ انه الواحد

معنيٰ: هر شيءِ ۾ هڪ نشاني آهي ۽ اها دلالت ڪري رهي آهي ته هو هڪ (خدا جي ذات) آهي.

ابن عربي انهيءَ شعر کي هيئينءَ ريت وڌيڪ درست سمجهي ٿو.

وفي كل شيءٍ له آية
تدل عليٰ انه عين

معنيٰ: هر شيءِ ۾ هڪ نشاني آهي ۽ اها دلالت ڪري رهي آهي ته خدا جي ذات انهن شين جو عين آهي.

مولانا جامي جيڪو ابن عربيءَ جو وڏو ۽ وڏو شارح سمجهيو وڃي ٿو، تنهن فتوحات منجهان ئي ابن عربيءَ جي هن قول جي وڌيڪ وضاحت سندس هن قول سان ڪئي آهي:

فهو عين كل شيءٍ في الظهور وما هو عين الاشياء في ذواتها سبحانه و تعالىٰ فهو هو والاشياءُ اشياءُ معنيٰ: هو سيني شين جو عين آهي جيڪي ظاهر آهن ليڪن هو شين جو ذات جي لحاظ کان عين ناهي. اهو پاڪ ۽ وڏائي وارو آهي، يقينا هو، هو آهي ۽ شيون، شيون آهن.

سنڌ ۾ ابن عربيءَ جو اهو مقولو غالبا پهريون دفعو شاهه عبدالڪريم بلڙيءَ واري جي ملفوظات بيان العارفين ۾ آندل آهي. ان ڪانپوءِ شاه لطف الله قادريءَ (وفات 1619/1090) جيڪو شاه ڪريم ڪانپوءِ سنڌي هوليءَ جو وڏو سالڪ ۽ عارف شاعر ٿي گذريو، تنهن هن عبارت کي پنهنجي هن بيت ۾ نهايت خوبصورتيءَ سان تضمين ڪيو آهي.

ٻيائي ٻڙو ناهه ڪو، شڪ سيو ئي لاهه
جا تو دوئي ٻانئين سا هڏهين ناهه
سبحان من اظهر الاشياءَ وهو عينها، دوس دلين ۾ راهه
ات هنڌ حڪايت ناهه، حيرت جهڙي ڳالهڙي

سچل سرمست پڻ هيءُ مقولو پنهنجي بيتن ۾ تضمين ڪيو آهي. البت پوئين دور ۾ وري سنڌ جي هڪ ٻئي عالم ۽ عارف شاعر بيدل هڪ ڪان وڌيڪ پيرا پنهنجي شاعريءَ ۾ هن عبارت طرف اشارو ڪيو آهي.

حقيقت ۾ هڪ ٿيو، بيراهي ۽ راهه
خلق الاشياءَ فهو عينها، ڏاهن ڪانهي ڏاهه
عارفن آگاهه، اونهي هن اسرار جي

[فتوحات مكيه الجزءُ الثاني ص450 نفحات الانس جامي ص،335، بيان العارفين سنڌي ص148شاه لطف الله قادريءَ جوڪلام ص 28، ديوان بيدل ص 82]

ص ٤٨ س ١

مقيد مطلق جو غير آهي ۽ مطلق مقيد جو عين آهي. ابن عربيءَ کان پوءِ مولانا جامي 'مقيد ۽ مطلق' يا تقيد ۽ اطلاقي جي مفهوم کي نهايت وضاحت سان لوائح ۾ بيان ڪيو آهي. لائحہ ٢١ جي شروعات هنن لفظن سان ڪري ٿو.

مطلق بي مقيد نبا شد و مقيد بي مطلق صورت نہ بندد اما مقيد محتاج است بہ مطلق ومطلق مستغني است از مقيد.

معنيٰ: مطلق بغير مقيد نٿو ٿي سگهي (چو تہ اطلاق جي نسبت لاءِ قيد جي نفي لازمي آهي) ۽ مقيد جو وري مطلق کانسواءِ وجود ئي نٿو ٿي سگهي. ليڪن مقيد مطلق جو محتاج آهي (وجود جي ڪري) ۽ مطلق مقيد کان بي نياز آهي (چو تہ هتي صرف نفي جي نسبت گهربل آهي.

مولانا جامي لائحہ 26 ۾ وري هيئن ٿو چوي.

چيزي کہ بود ز روئي تقييد جهان
باللہ کہ همان زوجہ اطلاق حق است.

معنيٰ: جيڪا شيءِ تقيد جي روءِ کان جهان يا عالم آهي. خدا جو قسم، اها حق جي اطلاق جي اعتبارکان حق آهي.

انهيءَ لائحہ ۾ هو اهو نتيجو قائم ڪري ٿو تہ عالم حق جو ظاهر آهي ۽ حق عالم جو باطن آهي. يا عالم ظهورکان اڳ عين حق هو ۽ حق ظهورکان بعد عين عالم " قرآن پاڪ جي آيت هو الاول ولاخر والظاهر والباطن جواهوئي مطلب وٺي ٿو.

[شرح لوائح جامي " عبدالرشيد فاضل " ص ٩ ۽ ١٠٤]

ص ٤٩ س ٥: 'ان الصوفي' خسر الدنيا والاخرة

هي ساڳيو قول گرهوڙيءَ فتح الفضل ۾ پنهنجي مرشد محمد زمان جي حوالي سان آندو آهي. چون ٿا تہ بايزيد بسطامي وات ويندي هڪ ماڻهوءَ جي کوپڙي ڏٺي، جنهن جي پيشانيءَ تي ائين لکيل هو. يعني ان جي دنيا ۽ آخرت برباد ٿي. تڏهن بايزيد جي ساٿي چيو تہ اها ڪافر جي کوپري آهي جنهن جا ٻئي جهان چٽ ٿيا. اهو ٻڌي بايزيد فرمايو تہ ائين ناهي، بلڪ هي صوفيءَ جو مٿو آهي جنهن پنهنجي مٿي کي جهانن جي ناهيندڙ يعني خدا لاءِ خرچ ڪيو. اهو ساڳيو قول بيان العارفين ۾ پڻ آيل آهي.

[فتح الفضل-سنڌي- ص102بيان العارفين سنڌي ص٣٣٢]

ص ٥٠ س ٢٣: مبدأ ۽ معاد

مجدد الف ثانيءَ جي متفرق تحريرن جو مجموعو آهي جيڪي هن پنهنجي مرشد خواجه باقي بالله جي حاضريءَ دوران سنہ ١٠٠٨هـ لڳ ڀڳ لکيون. ليڪن ان کان ڏهه سال پوءِ تائين پڻ ان ۾ نقشبندي طريقي جي اصولن جون وضاحتون شامل آهن. لهذا سال ١٠١٩هـ ۾ سندن خليفي محمد هاشم ڪشميءَ انهن تحريرن کي 'منها'جو عنوان ڏيئي هڪجهئي کان ڏار ڪري لکيو ۽ ڪتابي صورت ۾ انهن کي مرتب ڪيو. اهڙن عنوانن جو ڪل تعداد ايڪهٺ آهي.

هڪ لحاظ کان مبدأ ۽ معاد، مجدد الف ثانيءَ جي فڪر جو اوائلي خاڪو اهي جيڪو اڳتي هلي سندس مڪتوبات ۾ پوري زور شور ۽ واضح دليلن سان سامهون اچي ٿو.

معلوم ٿئي ٿو ته شيخ عبدالرحيم گرهوڙيءَ پنهنجي مرشد محمد زمان لواريءَ واري جي اقوالن کي جڏهن عربيءَ ۾ فتح الفضل جي عنوان تحت مرتب ڪيو ته اها ساڳي منها واري ترتيب رکيائين ۽ ساڳيءَ وقت انهن جو عربيءَ ۾ شرح لکيائين.

[مبدأ ۽ معاد فارسي متن مع اردو ترجمو سيد زوارحسين شاهه ڪراچي 1984 فتح الفضل (قلمي) ۽ سنڌي ترجمو مولانا غلام مصطفيٰ قاسمي حيدرآباد سنڌ. 1988]

ص ٥٠ س ٢٤: ڪائنات جو صانع ائين آهي جيئن بدن ۾ روح .....

ابن عربي فصوص الحڪم جي فص هودي ۾ اهو خيال پيش ڪيو آهي.

والعالم صورته وهو روح العالم المدبر له فهو الانسان الكبير.

يعني عالم هن جي صورت آهي ۽ هو عالم جو روح آهي جيڪو سندس تدبير ڪري ٿو ۽ اهو عالم ئي انسان ڪبير آهي.

امام رباني اهو بحث دفتر اول جي مڪتوب ٢٨٢ ۾ ڪيو آهي.

[فصوص الحڪم عربي عفيفي مڪتوبات دفتر اول اردو ص]

ص ٥٠ س ١٣: ڪافرن جي نجات

ابن عربي فصوص الحڪم جي فص هوديءَ ۾ هڪ قدسي حديث 'وسعت رحمتي علي غضبي' يعني منهنجي رحمت منهنجي غضب کان وڌيڪ وسيع آهي تي بحث ڪندي اها راءِ

قائم ڪئي آهي ته آخر ڪار ڪافرن جي به نجات ٿيندي. هو چوي ٿو ڪفر شريعت جو انڪار آهي ليڪن خدا جي مشيت جو اقرار آهي.

امام رباني دفتر اول جي هڪ ڏگهي مڪتوب ۾ ابن عربيءَ جي ان راءِ سان سخت اختلاف ڪندي ان تي دليل ڏنا آهن ۽ چيو اٿس ته اهو قرآن جي مڪمل آيت جو هڪ حصو آهي (و رحمتي وسعت كل شيء ۽ پوري آيت مان اهو مطلب نڪو وٺي سگهجي. بهرحال انهيءَ ساڳي مڪتوب ۾ امام رباني ابن عربي بابت مجموعي طور هيٺين راءِ ڏني آهي.

'عجب ڳالهه آهي ته شيخ محي الدين مقبولين ۾ نظر اچي ٿو. جيتوڻيڪ هن جون گهٽيون ڳالهيون اهل حق جي خلاف آهن ۽ اهي غلط آهن. شايد ڪيس ڪشف جي خطا سبب معذور سمجهيو ويو آهي ۽ اجتهادي خطا سبب ڪانئس ملامت دور ڪئي وئي آهي. شيخ محشي الدين جي باري ۾ فقير جو اعتقاد آهي ته هو مقبولن منجهان آهي، پر هن جون علمي ڳالهيون جيڪي اهل حق جي برخلاف آهن، سي سراسر خطا ۽ نقصان ڏيندڙ آهن.'

[مڪتوبات دفتر اول اردو ص ٢٦٢ ۽ ٢٧٤]

ص ٥١ س ١٣ ۽ ١٤

نظر آوردم .....

هي شعر ڪليات سعديءَ ۾ ملي ٿو.

[ص ٧٢٠]

ص ٥٣ س ٤ ۽ ٥

گفت المعني هو الله شيخ دين
بحر معنيهاي رب العالمين

هي شعر مثنوي روميءَ جي دفتر پهرئين مان ورتل آهي. هتي سوال آهي ته "شيخ دين" جو اشارو ڪنهن جي طرف آهي. گرهوڙي صاف چوي ٿو ته ان مان مراد شيخ اڪبر محيي الدين ابن عربي آهي. هتي هيءَ ڳالهه قابل ذڪر آهي ته ابن عربي سال 638 " 1240 ۾ وفات ڪئي ۽ مولانا روميءَ 672،/ 1273ع وفات ڪئي. تاريخي طور ٻنهي جي ملاقات ثابت ڪونهي. پر اهو معلوم آهي ته ابن عربي پنهنجي زندگيءَ جا پويان سترنهن سال دمشق ۾ گذاريا. ليڪن ان کان

اڳ هن گهڻا سير سفر ڪيا. ايتريقدر جو 607 / 1210ع ۾ هو انا طوليہ جي شهر قونيہ ۾ آيو. جتي وقت جي حڪمران سندس وڏي آجيان ڪئي ۽ رهڻ جي درخواست ڪئي. پر هو اتي مشڪل سان سال ڪن رهيو ۽ 1211ع ۾ وري موٽي بغداد آيو جتي سندس ملاقات شيخ شهاب الدين سهروردي سان ٿي. عالمن انهيءَ تي بہ بحث ڪيو آهي، ڇا رومي ابن عربيءَ جي فڪر کان متاثر بہ هو يا نہ. ان جو جواب گهڻي ياڳي منفيءَ ۾ آهي.

ليڪن هيءَ ڳالهہ بہ خاص طور قابل ذڪر آهي تہ ابن عربي قونيہ ۾ رهائش دوران صدر الدين قونويءَ جي ماڻ سان شادي ڪئي. بهرحال مولانا رومي ۽ سندس والد 1228/625 ڏاري قونيہ ۾ اچي آباد ٿيا. صدرالدين اڳتي هلي ابن عربيءَ جي فڪر جو وڏو شارح ثابت ٿيو. مشهور صوفي شاعر فخر الدين عراقي جيڪو بهاءُ الدين زڪريا ملتانيءَ جو نياڻو ٻڌيو. اهو جڏهن قونيہ ۾ هو تہ هن صدر الدين قونويءَ کان ابن عربيءَ جي مشهور فڪري تصنيف فصوص الحڪم جا سبق ورتا، جنهن کانپوءِ هن پنهنجو ڪتاب 'لمعات' تصنيف ڪيو.

قونيہ ۾ رهائش دوران مولانا روميءَ ۽ صدر الدين قونويءَ جو هڪجهڙي سان رابطو قائم ٿيو. جڏهن، روميءَ وفات ڪئي تہ سندس جنازي نماز صدرالدين پڙهائي، جنهن کانپوءِ ساڳئي سال هو پڻ وفات ڪري ويو.

نڪلسن جو خيال آهي تہ هن شعر ۾ "شيخ دين" مان مراد صدرالدين قونوي آهي. اسان جي خيال ۾ اهو ممڪن آهي تہ هتي اشارو شيخ اڪبر ابن عربيءَ ڏانهن هجي جنهن جو سبب خود صدرالدين قونوي ٿي سگهي ٿو. ڇو تہ هن جون ملاقاتون مولانا روميءَ سان ثابت آهن ۽ اهو بلڪل ممڪن آهي تہ هن اهي فڪري نقطا جيڪي ابن عربيءَ کان پرايا هئا، سي روميءَ سان بحث هيٺ آندا هجن.

مولانا محمد نذير عرشي مثنويءَ جي شرح مفتاح العلوم ۾ هن شعر بابت هيٺ لکي ٿو تہ ابن عربيءَ جو قول آهي 'فالڪل عبارة وانت المعنيٰ' يعني باقي سڀ عبارتون آهن ۽ تون انهن جي معنيٰ آهين. گويا هتي انهيءَ قول طرف اشارو آهي. مطلب تہ ابن عربي ذاتِ حق کي معنيٰ قرار ڏئي ٿو جڏهن تہ مولانا رومي ان ذات حق کي معنائن جو سمنڊ ڪوئي ٿو. بهرحال حقيقت اها آهي تہ مٿيون جملو ابن عربيءَ جي هن مشهور رباعيءَ مان ورتل آهي.

لا آدم في الكون ولا ابليس　　لا ملک سليمانِ ولا بلقيس
فالكل عبارة وانت المعنيٰ　　يا من هو للقلوب مقناطيس

(ڪائنات ۾ نہ آدم آهي نہ ابليس نہ بادشاه سليمان آهي ۽ نہ بلقيس. اهي سڀ عبارتون آهن. اي محبوب حقيقي تون معنيٰ آهين ۽ سڀني دلين لاءِ مقناطيس آهين.

[مثنوي رومي نڪلسن دفتر اول شعر 3338 مثنوي رومي تشريح دفتر اول ۽ دوم انگريزي، ص 197، مفتاح العلوم شرح مثنوي مولانا روم، حصہ چهارم ص 119، "محيي الدين ابن عربي حيات وآثار" "محسن جهانگيري" "اردو" ص73، مشاهده حق، واحد بخش سيال، ص 130.]

ص٣س٨ : مجدد الف ثاني ۽ سندس مڪتوبات

شيخ احمد (971 هـ) ۾ سرهند جي مقام تي شيخ عبدالاحد جي گهر ۾ پيدا ٿيو، جيڪو ان وقت جي هڪ وڏي چشتي صوفي شيخ عبدالقدوس گنگوهيءَ کان بيعت هو. شيخ احمد جواني جو ڪافي وقت اڪبر آباد ۽ اگره ۾ گذاريو جتي سندس واسطو ابوالفضل ۽ فيضيءَ جهڙن اڪابر ذهنن سان پيو ۽ ان وقت جي علمي ماحول کان واقف ٿيو. اهو ئي دور هو جنهن دوران ڪيس اڪبر بادشاه جي مذهبي نظرين ۽ ذهني روين جي جاڻ حاصل ٿي، جنهن ڪيس هميشہ لاءِ اڪبر جي مذهبي خيالن ۽ نظرين تي تنقيد لاءِ آماده ڪيو. هن محسوس ڪيو تہ فتح پور سيڪريءَ ۾ اڪبر جو عبادت خانو ۽ مختلف مذهبن بابت تجربا دين اسلام لاءِ وڏي خطري جي حيثيت رکن ٿا. هو پاڻ ان ڳالهہ جو شاهد هو تہ اڪبر جا درباري عالم نبوت جهڙي اهم تصور کي ڪيئن تنقيد جو نشانو بنائي رهيا هئا. اهوئي پس منظر هو جنهن ۾ هن سال 1589/998ع ' اثبات النبوت' يعني 'نبوت جا ثبوت' نالي عربيءَ ۾ هڪ ننڍو مگر نهايت جامع رسالو تحرير ڪيو. سال 1599/1008ع جڏهن سندس عمر 37 سال هئي تہ هو دهليءَ آيو جتي خواجہ باقي بالله نقشبندي سان بيعت ڪيائين.

اڳتي هلي هن پنهنجي زندگيءَ جو اهو مشن بنايو تہ وقت جي حاڪمن ۽ اُمرائن ۽ معاشري جي ٻين با اثر فردن کي تفصيلي خط يعني مڪتوبات لکي، انهن کي دين اسلام جي ترويج ڏانهن راغب ڪري، جو جو سندس نظر ۾ اسلام ڏينهون ڏينهن ڪمزور ٿي رهيو هو. وقت ثابت ڪيو تہ هو پنهنجي انهيءَ مقصد ۾ گهڻي حد تائين ڪامياب ويو ۽ اهو ئي سبب آهي جو ڪيس مجدد الف ثاني يعني ٻئي هزار سال جو مجدد ۽ امام رباني جهڙن القابن سان ياد ڪيو وڃي ٿو. امام ربانيءَ جا اهي علمي مڪتوبات ٽن دفترن يا جلدن تي مشتمل آهن جيڪي سندس زندگيءَ ۾ ئي مرتب ٿي ويا هئا. پهريون دفتر 313 مڪتوبات تي مشتمل آهي. ٻيو دفتر

ٽن سالن کانپوءِ مرتب ٿيو ۽ ان ۾ 99 مکتوبات آهن. اهڙي طرح ٽئين دفتر ۾ 124 مکتوبات آهن.

مکتوبات امام رباني علم ۽ معرفت جو اهڙو بيش بهانو خزانو آهن جنهن ۾ هڪ طرف اسلامي تصوف جي پوري فڪر کي سموهيو ويو آهي ته ٻئي طرف امام صاحب پنهنجي منفرد فڪر يعني وحدت شهود کي نهايت زور شور سان پيش ڪيو آهي. مکتوبات جو انداز نهايت عالمانہ ۽ دقيق آهي ۽ انهن جو سمجهڻ سولي ڳالهہ ناهي.

مکتوبات ۾ هونئن ته ڪيترن هنڌن تي ان ڳالهہ جي سمجهاڻي ڏني وئي آهي ته ابن عربيءَ جي وحدت الوجود جي مقابلي ۾ سندس وحدت الشهود جو نظريو ڪيئن بهتر آهي، ليڪن دفتر اول جي مکتوب 31 ۾ ان جي نهايت جامع وضاحت موجود آهي. هو چوي ٿو ته وحدت وجود وارا بنيادي طور خدا ۽ ڪائنات جي هر شيءِ کي هڪ سمجهن ٿا. ان جو مثال ائين آهي جيئن ڪو ماڻهو الف جي صورت آئيني ۾ ڏسي سمجهي ته اهو عڪس حقيقت آهي يعني خود الف آهي. انسان جو مشاهدو ان آئيني يا عڪس تائين محدود آهي، هيءَ ڪائنات يا مخلوق بہ ائين آهي. ان کي خدا يعني حقيقت جو عين چوڻ صحيح ناهي. سندس لفظن ۾ مظهر ظاهر جو عين ناهي ۽ نہ وري ظل اصل جو عين آهي.

انهيءَ مکتوب ۾ امام صاحب تسليم ڪري ٿو ته هو پاڻ شروع ۾ وحدت وجودي ڪيفيت جو حامل هو ۽ ڪيس انهيءَ ڪيفيت ۾ بيحد لطف ٿي آيو. ليڪن اڳتي هلي جڏهن مٿس ان جي اصليت ظاهر ٿي ته خبر پئي ته حقيقت يا خدا جي ذات انسان جي ذهن ۽ فهم کان وراءُ الوراءِ يعني بلڪل ٻاهر آهي. لهذا هو وحدت وجودي ڪيفيت کي سڪر جي حالت سمجهي ٿو ۽ ان کان مٿي وحدت شهود کي سمجهي ٿو. هن سلسلي ۾ هو سڄ جو مثال ڏي ٿو. يعني جڏهن ڪو شخص سڄ کي ڏسي رهيو آهي ته لازمي طور هن کي تارا نظر ڪونہ ايندا. ان صورت ۾ جيڪڏهن هو چوي ٿو ته صرف سڄ ئي سڄ آهي ۽ تارن جو وجود ڪونهي ته اهو هن لاءِ صحيح آهي، پر اها ڳالهہ بذات خود حقيقت جي خلاف آهي. معلوم ٿيو ته توحيد شهودي پوري موجودات ۾ هڪڙي خديف کي ڏسڻ آهي ۽ ان جي مقابلي ۾ توحيد وجودي سموري موجودات کي هڪڙو وجود سمجهڻ آهي.

[مکتوبات اردو دفتر اول، دوم، سوم " سيد زوار حسين شاه]

ص۵۳س۲۳: سمورو عالم اعراض جو مجموعو آهي

امام رباني دفتر سوم جي مکتوب 79 ۾ انهن الفاظن کي شيخ اڪبر ابن عربيءَ جو

قول ڄاڻايو آهي ۽ اتي ئي سندس نظريي تي تنقيدي نگاھ وڌي آهي.

مولانا جامي لائحہ 26 ۾ 'عالم مجموع اعراض مجتمع است درعين واحدک حقيقت وجود است'، يعني عالم عين واحد ۾ گڏ ٽيل اعراض جو مجموعو آهي ۽ اها ئي وجود جي حقيقت آهي، بابت نهايت سهڻي سمجهاڻي ڏني آهي. ان کان اڳ لائحہ جي شروع ۾ ان ڳالھ جي نشاندهي پڻ ڪري ٿو تہ اهو قول ابن عربيءَ جو آهي جيڪو فصوص الحڪم ۾ فص شعيبي تحت آيل آهي.

[مڪتوبات فارسي ص 546 مڪتوبات دفتر سوم اردو ص 229، لوائح جامي فارسي، اردو ص 112]

ص٥٣ س ٢٥ معتزله ۽ نظام

اسلامي عقائد کي عقلي لحاظ سان ثابت ڪرڻ کي 'علم ڪلام' چيو ويو آهي. عباسين جي دور حڪومت ۾ علم ڪلام پوري عروج تي هو ۽ هو معتزلہ طرز فڪر جا زبردست حامي هئا. جيئن لفظ معتزلہ مان ظاهر آهي، اهو خطاب پهرين واصل بن عطاء (700 " 749) کي مليو جنهن پنهنجي وقت جي وڏي فقيہ ۽ عالم حسن بصريءَ سان اختلاف ڪيو. ان جو سبب سندس اها راءِ هئي تہ ڪبيره گناهن جو ڪندڙ نہ مؤمن آهي نہ ڪافر. اهو انهن ٻنهي جي وچتي آهي. معتزلن جي خاص عقيدن ۾ اها ڳالھ شامل آهي تہ هو الله جي ذات کي صفتن کان الڳ نڪا سمجهن ۽ اهو ئي سندن توحيد جو تصور آهي، اهڙيءَ طرح هو خدا کي ان لحاظ سان عادل سمجهن ٿا تہ اهو کنهن کي گمراه نڪو ڪري هدايت ۽ گمراهي انسان جي پنهنجي اختيار ۾ آهي. انهيءَ ڪري کين 'قدريہ' بہ سڏيو ويندو آهي. معتزلہ جو وڏي ۾ وڏو غلط عقيدو اهو هو تہ هنن قرآن پاڪ يعني ڪلام خداونديءَ کي بہ مخلوق قرار ڏنو ۽ ان عقيدي کي زبردستي مسلط ڪرڻ جي ڪوشش ڪئي.

نظام (٨٤٦) ٻي صدي هجريءَ ۾ معتزلہ فڪر جو وڏو حامي پيدا ٿيو. هو مامون الرشيد جو استاد هو، جنهن جو مٿس تمام گهڻو اعتماد هو. هو يوناني فلسفي خاص طور ارسطوءَ جو وڏو مداح هن جنهن جا ڪيئي ڪتاب کيس، برزبان ياد هئا. اهو نظام ئي هو جنهن چيو تہ خدا صرف خير جو خالق آهي ۽ شر جو ناهي. خدا جي صفتن ۾ ارادو شامل ناهي ڇو تہ ارادو عمل کان پهرين هوندو آهي حق تعاليٰ جي ڪمن ۾ اها اڳ پوءِ نڪي ٿي سگهي. الله سڄي ڪائنات کي هڪ ئي وقت پيدا ڪري ڇڏيو خدا جي رويت يا ديدار ممڪن ناهي.

معتزلن جي نظرين تي پرپور تنقيد ابوالحسن اشعري (وفات ٣٣٠/٩٤٢) ڪئي جيڪو پاڻ هڪ وڏي معتزلي جبائي جو شاگرد هو. هڪ ڏينهن ڪيس خواب ۾ هدايت ملي جنهن ڪانپوءِ هو معتزلي عقيدن کان توبہ تائب ٿيو. اشعري پنهنجي فڪر جو بنياد وحي ۽ نقل يعني قرآن ۽ سنت تي رکيو.

اشعري معتزلن جي ان راءِ کي رد ڪيو تہ خدا جون صفتون سندس عين ذات آهن. هن جو چوڻ آهي تہ جهڙيءَ طرح ڪو لکندڙ ۽ ان جي لکت ۾ جدا ڳالهيون آهن، اهڙيءَ طرح خدا جون صفتون ۾ جدا آهن ۽ اهي خدا جون عين ذات ناهن يعني لاعين ولاغير. ليڪن خدا جون اهي صفتون انسان جي صفتن وانگر ناهن. اشعري ڪانپوءِ امام غزاليءَ کي اشعري فڪر جو نمائندو تسليم ڪيو ويو آهي تاهم هو پاڻ کي صوفي سڏائڻ وڌيڪ پسند ڪري ٿو.

اشعريءَ جو پيو ناليوارو همعصر ابو منصور ماتريدي (وفات ٣٣٣) آهي. هن جو نقطئ نظر جيتوڻيڪ اشعرين وارو آهي پر هو دين جي بنيادي نظرين ۾ امام ابو حنيفہ جي فڪر سان هم آهنگي رکي ٿو.

هڪ لحاظ سان ماتريدي جو فڪر معتزلن ۽ اشعرين جي بين بين آهي. هونئن هو عقل ۽ نقل ۾ موافقت ڪانسواءِ اڳتي نٿو وڌي. اهي ماتريدي ئي آهن جيڪي عقل جي ذريعي خدا جي معرفت جي وجوب جا قائل آهن. جيستائين انسان پنهنجي عملن جو خالق آهي يا نہ جو تعلق آهي، تہ ماتريدي چوي ٿو تہ ڪائنات جي هر شيءِ خدا جي پيدا ڪيل آهي. اهڙيءَ طرح انسان جي عملن جو پيدا ڪندڙ ۾ اهو ئي آهي. پر انسان اهي عمل خدا جي طرفان ڏنل قوت سان ئي سرانجام ڏئي ٿو يعني انهن جو ڪسب ڪري ٿو. مطلب تہ ڪسب جي قوت انسان ۾ رکيل آهي.

هاڻي جيستائين صفات خداونديءَ جو تعلق آهي تہ معتزلہ خدا جي صفتن جي نفي ڪن ٿا يعني انهن کي الڳ نٿا سمجهن. انهن جي مقابلي ۾ اهلِ سنت صفتن کي خدا جي ذات جو غير ليڪن قائم بالذات سمجهن ٿا، جنهن ۾ اهي ست صفتون قدرت، ارادو، علم، حيات، سمع، بصر ۽ ڪلام شامل آهن. ماتريدي چوي ٿو تہ خدا جون صفتون تہ يقيني آهن، پر انهن جو ذات کان الڳ وجود ڪونهي يا اهي هن جو غير ناهن. ياد رهي تہ معتزلہ خدا جي صفتن جو انڪار ڪن ٿا ۽ هو صرف خدا جي اسما جو اقرار ڪن ٿا. امام رباني 'لاهو ولاغيره' يعني اهي نہ ذات خداونديءَ جو عين آهن ۽ نہ سندس غير، ڇئي ماتريدي نقطئ نظر جي حمايت ڪري ٿو. جمهور اهل سنت جو مذهب ۾ انهيءَ مطابق آهي.

[مڪتوب ١١٢ دفتر سوم ص ٣٣٤] [ابنِ عربي احوال و آثار- اردو ص ٣٠٨]

ص٥٣ س٢٣: تبصره "

'تبصرة المبتدي' صدرالدين قونويءَ جي مشهور تصنيف آهي.

جيئن ٻئي هنڌ وضاحت ڪئي ويئي تہ هو ابن عربيءَ جو اڳ ڄائو هو ۽ ان جي ماءَ سان ابن عربيءَ شادي ڪئي هئي. بهرحال هو اڳتي هلي ابن عربيءَ جي فڪر جو وڏو شارح ثابت ٿيو. سندس ٻي مشهور تصنيف 'فڪوڪ' آهي جيڪا فصوص الحڪم جي عربيءَ ۾ شرح آهي. ليڪن پڪ سان نٿو چئي سگهجي تہ هتي تبصره ڏانهن اشارو آهي.

[فڪوڪ عربي وفارسي " ص س وشش]

ص٥٣س٢٥: ما تريدي

امام ما تريدي جو نالو محمد بن محمد بن محمود ۽ لقب ابو منصور آهي. هو ماترید جي هڪ ڳوٺڙي ۾ پيدا ٿيو جيڪو سمرقند جي ويجهو آهي. هن جي استادیءَ جو سلسلو امام ابو يوسف ۽ امام محمد سان ملي ٿو. هن ٣٣٢هـ ۾ وفات ڪئي.

ابومنصور ما تريدي ابوالحسن اشعري جيڪو اشعري عقائد جو باني هو. ان جو همعصر هو جنهن جي وفات ٣٣٠هـ ۾ ٿي. ما تريدي اشعري عقائد ۾ صفات خداوندي جي لحاظ سان اهم فڪري تبديلي آندي. اشعرين جو چوڻ هو تہ خدا جون صفتون نہ انُ جو عين آهن ۽ نہ غير.

امام ما تريدي جو چوڻ آهي تہ خدا تعالیٰ جون صفتون مستقل آهن جيڪي سندس ذات سان قائم آهن. جڏهن تہ معتزلن جو چوڻ هو تہ خدا جي ذات سان يا ان کان علاوه ٻي ڪا وڌيڪ صفت نہ آهي. امام رباني اهل سنت جي عقائد موجب ما تريدي طرز فڪر جي حمايت ڪري ٿو ۽ ان نقطۂ نظر کي برحق ۽ برصواب سمجهي ٿو.

[شرح عقائد نسفي اردو ص ٨٦، مڪتوبات دفتر دوم اردو ص ٧٥، مبدأ و معاد اردو ص ١٦٦]

ص٥٤س١٩ "٢٣

چونڪ بي رنگي اسر رنگ شد
موسيي با موسيي در جنگ شد
چون بہ بي رنگي رسي کان داشتي
موسیٰ و فرعون دراندر آشتي

هي اشعار مثنويءَ رومي جي دفتر اول مان ورتل آهن. هنن شعرن جو مطلب ان صورت ۾ بلڪل واضح آهي، جڏهن بي رنگيءَ مان مراد تعين اول ۽ محض وحدت ۽ قابليت ورتو وڃي يا جئن فروزانفر بي رنگيءَ مان مراد عالم وحدت ۽ مطلق وٺي ٿو. بلڪ هو بي رنگيءَ کي ذات جو اطلاقي مرتبو ڪوٺي ٿو. جنهن ۾ تعين ۽ تقيد ناهي ۽ ٻين لفظن ۾ بي رنگ مان مراد وجود مطلق بغير تعين (Individualization)۽ رنگ مان مراد تقيد (limitation) آهي. وڌيڪ سمجهاڻي تنزلات ستہ جي وضاحت هيٺ ڏسڻ گهرجي.

مولانا رومیءَ جي هن مشهور شعر ۾ بہ اهو مفهوم سمايل آهي.

کفر و ايمان نيست آنجائي کہ اوست
زانک او مغز است اين دو رنگ اوست

معنيٰ: کفر ۽ ايمان اتي ناهن جتي هو پاڻ آهي. ڇو تہ هو پاڻ مغز يا اصل آهي ۽ اهي ٻئي ان جا رنگ آهن.

شاه لطيف پڻ انهيءَ معنيٰ ۾ هيءَ بيت چيو آهي.

ڪاري رات، اڇو ڏينهن، ايءَ صفتان نور
جتي پرينءَ حضور، اتي رنگ نہ روپ ڪو

[مثنوي رومي دفتر اول شعر 466، مفتاح العلوم دفتر اول تيسرا حصہ ص 156، شرح مثنوي شريف فروزانفر صفحا 147 " 152، شاه جو رسالو. ڊاڪٽر بلوچ. سرڪلياڻ. بيت27]

ص٥٨ س١٥: وجوب يا واجب

واجب اها هستي آهي جنهن کي هرگز جسم نہ آهي. اها نہ گهٽجي ٿي نہ وڌي ٿي. اها تڏهن بہ هئي جڏهن ڪجهہ نہ هو ۽ تڏهن بہ هوندي، جڏهن ڪجهہ نہ هوندو. اها خود بخود قائم آهي. اها زمان ۽ مڪان کان پاڪ آهي بي مثل ۽ يڪتا آهي. قرآن جي لفظن ۾ ليس ڪمثلہ شيءِ آهي. ڪهڙي بہ قسم جو ادراڪ يا خيال، علم ۽ عقل يا احساس ان جي سمجهہ کان قاصر آهي. انهيءَ کي واجب الوجوب يا وجوب ڪوٺين ٿا. ابن عربي پهرين فص آدميہ ۾ وجوب تي بحث ڪيو آهي ۽ اتي هو چوي ٿو تہ وجوب ذاتي ۾ هن عالم جو ڪو حصو ناهي. ڇو تہ اها صفت خدا لاءِ خاص آهي. انهيءَ کري حق تعاليٰ کي وجوب

ذاتي جي اعتبار کان کوبہ ادراک ڪري نٿو سگھي. امام رباني وجوب کي دفتر دوم جي مڪتوب ٽئين ۾ زير بحث آڻي ٿو.

[مسئلہ وحدت الوجود اور اقبال ص 19، مڪتوبات دفتر دوم اردو فصوص الحڪم اردو - برڪت الله لڪنوي ص ٨٤]

ص ٦١ س ١٣: خلق الله آدم علىٰ صورته

هيءَ صوفين وٽ نهايت مقبول حديث آهي جيڪا صحيح بخاري ۽ مسلم کان علاوه جامع صغير ۾ پڻ ملي ٿي. حديث جا اهي ساڳيا الفاظ ليڪن ڪجهہ ٻي پچاڙيءَ سان صحيفہ همام بن منبہ ۾ بہ ملن ٿا، جيڪو سنہ ٥٨هـ کان اڳ جو تصنيف ٿيل آهي. صحيح مسلم ۾ اها هن ريت آيل آهي: 'اذا قاتل احدكم اخاه فليجتنب الوجه فان الله خلق آدم علىٰ صورته' يعني جڏهن توهان منجهان ڪوئي پاڻ کي قتل ڪري تہ ان جي منهن کان پاسو ڪري، ڇو تہ بيشڪ الله تعالىٰ آدم کي پنهنجي صورت تي پيدا ڪيو آهي. امام غزاليءَ احياءَ العلوم ۽ ڪيمائي سعادت ۾ پڻ ان کي آندو آهي. ابن عربيءَ فتوحات ۽ فصوص ۾ ڪيئي دفعا هن حديث کي بحث هيٺ آڻي ٿو. مولانا روميءَ جي مثنويءَ ۽ ملفوظات 'فيہ مافيہ' ۾ پڻ آيل آهي.

خلق ما برصورت خود كرد حق
وصف ما از وصف او گيرد سبق

معنيٰ: حق تعالىٰ اسان کي پنهنجي صورت تي خلقيو آهي. اسان جون وصفون ان جي وصفن مان سبق حاصل ڪن ٿيون.

امام رباني هن حديث کي گهڻ ۾ گهڻ اٺ دفعا مڪتوبات ۾ بحث هيٺ آندو آهي. دفتر ٻئي جي مڪتوب 74 ۾ ان جي سمجهاڻي ڏيندي چوي ٿو. حق تعالىٰ شڪل ۽ صورت کان پاڪ ۽ مٿي آهي، تنهنڪري آدم کي پنهنجي صورت تي پيدا ڪرڻ انهيءَ معنيٰ ۾ ٿي سگھي ٿو تہ عالم مثال ۾ تنزيهي مرتبي لاءِ ڪائي صورت فرض ڪجي تہ اها "جامع صورت" انسان جي ئي ٿي سگھي ٿي جيڪا ڪيس ڏني وئي آهي. ٻي ڪنهن بہ صورت کي اها قابليت نہ ڏني وئي آهي تہ اها انهيءَ مقدس مرتبي لاءِ کو مثال ٿي سگھي يا ان جو آئينو بنجي سگھي. بلڪ اهو ئي سبب آهي تہ انسان الله تعالىٰ جي خلافت جو لائق ٿيو تہ جيستائين خليفو انهيءَ صورت مطابق خلقيو نہ ويو آهي تيستائين انهيءَ شيءِ جي خلافت جي لائق نٿو ٿي سگھي.

[مكتوبات: دفتر دوم ص 268، فيه مافيه 375، مثنوي دفتر 4 ب 1194 احياءُ علوم الدين الجزءَ الخامس ص 514 فتوحات مكيه-صحيفه همام بن منبه -ص ١٠٢ فصوص الحكم]

ص ٦١ س ١١: روح محمدي، عقل كل، قلم اعليٰ ۽ جبرئيل به روح كليءَ جا نالا آهن.

هيءَ سمجهاڻي اشراقي فلسفي موجب آهي جنهن جو باني شيخ شهاب الدين يحييٰ سهروردي مقتول (وفات 587ھ) آهي. ليڪن اهي اصطلاح ڪي قدر پوءِ ۾ين صوفين پڻ ڪتب آندا آهن.

[قرآن اور تصوف ڈاكٽر مير ولي الدين ص 111 ڪچكول نامه ابوالحسن ڏاهري ص 1-2]

ص ٦٥ س ٩: المؤمن مراة المؤمن

هيءَ حديث آهي جنهن کي ابوداؤد روايت ڪيو آهي، امام غزالي پڻ احياءُ العلوم ۾ آندي آهي. مثنوي روميءَ ۾ هن تي ڪيترائي شعر ملن ٿا. مثلا

مومنان آينهٔ يكديگرند اين خبر را از پيمبر آورند

مومن هڪبئي لاءِ آئينو آهن. اها خبر پيغبرکان آندي اٿن.

[مثنوي رومي نكلسن، دفتر اول شرح، ص 1326 فيه مافيه، فروزا نفر ص 255 ۽ 256]

ص ٦٥ س ١٨: حقيقت محمدي

امام رباني حقيقت محمديءَ بابت پنهنجي مكتوبات ۾ ڪيترن هنڌن تي وضاحت ڪئي آهي. دفتر سوم جي مكتوب 112 ۾ هو چوي ٿو، حقيقت محمدي ظهور اول آهي ۽ حقيقت الحقائق ان لحاظ کان آهي ته ٻيون سڀ حقيقتون، پوءِ اهي ٻين نبين جون هجن يا ملائكن جون، اهي سڀ سندس ظلال يا پاڇا آهن ۽ حقيقت محمدي انهن جو منبع آهي جيئن پاڻ فرمايو اٿن، اول ما خلق الله نوري يعني سڀ کان پهرين الله تعالىٰ منهنجي نورکي پيدا ڪيو يا هينئن به چيو اٿن. 'خلقت من نور الله والمومنون من نوري' يعني مان الله تعالىٰ جي نور مان پيدا ٿيو آهيان ۽ مومن منهنجي نور مان پيدا ٿيا آهن.

امام رباني دفتر اول جي مڪتوب 209 ۾ وري حقيقت محمدي ۽ حقيقت احمدي ۾ فرق ڪري ٿو. اتي هو چوي ٿو ته هن حديث كنت نبيا وآدم بين الماءِ والطين يعني آءُ نبي هوس جڏهن آدم مٽي ۽ پاڻيءَ ۾هو ان ۾ دراصل حقيقت احمدي طرف اشارو آهي جنهن جو تعلق عالم امر سان آهي.

دفتر اول جي مڪتوب 260 ۾ وري هو حقيقت محمدي کي تعين اول ڪوٺي ٿو جنهن کي وحدت بہ چيو ويندو آهي.

[مكتوبات دفتر اول، ص ٧٩ دوم، ص٢١٧]

ص٦٦س٨: شئون

هيءَ لفظ شأن جو جمع آهي جيڪو قرآن شريف ۾ پڻ آيل آهي. جنهن جي لغوي معنيٰ شيءِ، حالت، مرتبو وغيره آهي. امام رباني پنهنجي اوائلي تصنيف مڪاشفات عينيہ جي مڪاشفہ 16 ۾ وضاحت ڪندي چوي ٿو تہ شُئون ۽ صفات ۾ دقيق فرق آهي. اهو هي تہ الله تعالیٰ جي ذات تي شئون جو واڌارو محض اعتباري آهي پر سندس ذات تي صفات جو واڌارو خارجي اعتبار سان آهي. انهيءَ ڪري صفات خارجي طور ذات سان زائد وجود طور موجود آهن. اهو ئي اهل حق جو مذهب آهي.

امام رباني دفتر اول جي مڪتوب 21 ۾ وڌيڪ سمجهاڻي ڏيندي چوي ٿو تہ صرف تجلي ذاتي جي صورت ۾ اسماءَ، صفات، شئون ۽ اعتبارات جو امتياز ختم ٿي وڃي ٿو. پر اها ولايت نبي ڪريم ﷺ سان مخصوص آهي. دفتر اول جي مڪتوب 260 ۾ پنهنجي ذاتي روحاني تجربي جي آڌار تي چوي ٿو تہ اهو تعين اول آهي جنهن ۾ سڀ اسماءَ، صفات، شئون جا مرتبا جمع آهن. انهيءَ تعين اول کي حقيقت محمدي جو نالو بہ ڏين ٿا.

مولانا جامي لائحہ 18 ۾ شئون تي تفصيلي روشني وڌي آهي. جيئن هو چوي ٿو.

مجموعہ كون رابقا نون سبق　　كرديم تفحص ورقا بعد ورق
حقاكہ ندیدیم ونخوا ندیم درو　　جُز ذات حق وشئون ذاتيہ حق

معنيٰ: اسان مجموعہ ڪائنات کي سبق سبق ڪري پڙهيو ۽ ان جي هر ورق تي غور ويچار ڪيو. خدا جو قسم اسان کي ان ۾ ذات حق ۽ ان جي شئون کانسواءِ ٻيو ڪجهہ ڏسڻ ۽ پڙهڻ ۾ نہ آيو.

[مكاشفات عينيہ اردو ص 114 مكتوبات دفتر اول اردو ص 90 مكتوبات دفتر اول ص217 لوائح جامي " اردو " ص 85]

ص٦٦س٢٣ ذات جيڪا خاص تعين واري آهي

وجودي صوفين جي اصطلاح ۾ ذات جو پهريون اعتباري تعين 'حقيقت محمدي ' آهي. هو ان کي احديت جو حقيقي مظهر به ڪوٺين ٿا ۽ ان کانپوءِ هو چون ٿا تہ باقي سڀ مرتبا وري حقيقت محمديءَ جو مظهر آهن. بهرحال صوفين وٽ تعين اول مان مراد عام طور حضور ﷺ جن آهن. سنڌ جو ابن عربي مخدوم معين نٺوي پنهنجي هڪ مختصر رسالي 'بارهتہ الورود في اثبات وحدت الوجود' جي شروع ۾ حمد وصلات هنن لفظن ۾ لکي آهي:

نحمده ونستعين به ونصلي علىٰ تعينه الاول وتعيناته النبوة والولايتہ جميعا.

[نور الحقيقة ڪراچي ص ١٣٦، بارهتہ الورود قلمي، مخطوطات ڊاڪٽر بلوچ ملڪيت سنڌ آرڪائيوز ڪراچي]

ص٦٣س٢٢ صوفي خارج ۾ وجود کي نٿا مڃين

ابن عربي 'فتوحات مڪيہ' ۾ هن تي جا بجا بحث ڪيو آهي. بلڪ ائين چئجي تہ سندس نظريي جو مول متو ئي اهو آهي. هڪ هنڌ چوي ٿو:

'والعالم معدوم،غير موجود، وان كان ثابتا في العلم في عينه. معنيٰ: عالم معدوم آهي غير موجود آهي ۽ اهو جيڪڏهن علمي طور ثابت آهي تہ سندس عين آهي.

فصوص ۾ وري عالم جي وجود کي وهم ڪوٺي ٿو ۽ چوي ٿو تہ ان جو وجود حقيقي ناهي. فالعالم متوهم ماله وجود حقيقي.

معنيٰ: انهيءَ کري عالم وهم يا خيال آهي ۽ ان جو ڪو حقيقي وجود ڪونهي.

امام رباني هن نظريي تي تنقيد ڪندي چوي ٿو تہ عالم جو وجود ظلي آهي ۽ اهو هيٺين درجي ۾ خارج ۾ موجود آهي. عالم کي وهم يا خيال نٿو چئي سگهجي، بلڪ اهو تہ سوفسطائين جو نظريو آهي.

[فتوحات مڪيہ الجزءُ الاول عثمان يحيىٰ ص ١٦٧، فصوص الحڪم فص يوسفي ص١٨٧، مڪتوبات دفتر اول مڪتوب ٢٨٢ص٣٩١، دفتر سوم مڪتوب ٦٧ ۽ ٦٨ص٤٩٣ ۽ ٤٩٤]

ص٦٧س٣: الاعيان ما شمت رائحة الوجود

هي الفاظ ابن عربيءَ جي مشهور تصنيف 'فصوص الحكم' جي چوٿين باب فص هوديءَ مان ورتل آهن ۽ اتي 'وجود' جي بجاءِ لفظ 'موجود' آهي.

ڊاڪٽر محسن جهانگيري جي تحقيق آهي تہ 'اعيان ثابتہ' جو اصطلاح ابن عربيءَ پهريون دفعو استعمال ڪيو. اعيان ثابتہ شين جون اهي علمي صورتون آهن جيڪي ازل کان حق تعاليٰ جي علم ۾ثابت آهن، پر انهن جو وجود ازلي ناهي ۽ نہ وري اهي خارج ۾ موجود آهن. البت اهي الله تعاليٰ جي ذات ۾ موجود آهن. مٿين عبارت بہ ابن عربيءَ جي آهي جنهن جو مطلب آهي تہ اعيان ثابتہ خارجي وجود کان بلڪل پري آهن يعني انهن وجود جي بوءِ بہ نہ سنگهي آهي. جهانگيري وڌيڪ چوي ٿو.

'ابن عربيءَ جو خيال آهي تہ جيڪڏهن حق تعاليٰ رڳو اطلاق محض جي مرتبي ۾ هجي ها ۽ تجلي نہ ڪري ها تہ اعيان ثابتہ بہ ظاهر نہ ٿين ها ۽ نتيجي طور عالم وجود ۾ نہ اچي ها. مختصر طور هيئن چئجي تہ حق تعاليٰ جي تجلي ئي علم الاهي ۾ اعيان جي ظهور ۽ خارج ۾ انهن جي باري ۾ احڪامن جو سبب آهي. مطلب تہ ذات حق کان الڳ اعيان ثابتہ جو وجود ڪونهي. جهڙيءَ طرح اهي ازل کان معدوم ۽ مخفي آهن، بلڪل ساڳيءَ طرح اهي ابد تائين عدم جي حالت ۾ رهندا ۽ مخفي هوندا.'

مولانا جامي لوائح ۾ ڪيترن هنڌن تي ان بابت ۾ سمجهاڻي ڏني آهي بلڪ اها ساڳي مٿين عبارت لائحہ ٢٨ ۾ آندي آهي. هو چوي ٿو:

'حقيقي وحدت جي جمال لاءِ سپ کان وڏو حجاب ۽ ٽلهو نقاب تقيد ۽ تعدد جا پردا آهن، جيڪي ظاهري وجود رکن ٿا. اها وحدت حقيقي جڏهن اعيان ثابتہ جي لباس ۾ پنهنجا آثار ۽ احڪام ظاهر ڪري ٿي، جيڪي سندس باطن سان واسطو رکن ٿا تہ جن جي اکين تي پردا پيل آهن اهي سمجهن ٿا تہ اعيان خارجي صورت ۾ظاهر ٿيا آهن، حالانڪ انهن خارجي وجود جي بوءِ بہ نہ سنگهي آهي.'

امام رباني‌ءَ پڻ پنهنجي مڪتوبات ۾ مٿين عبارت جو بہ دفعا حوالو ڏنو آهي. پهريون دفعو دفتر دوم جي 27 مڪتوب ۾ ۽ ٻيو دفعو 45 مڪتوب ۾ هو چوي ٿو.

"چو تہ اصلي توحيد جي محڻ وارا هڪ ذات خداونديءَ ڪانسواءِ ٻي ڪنهن کي موجود نٿا سمجهن ۽ انهيءَ ذات پاڪ جي اسماءَ وصفات کي پڻ علمي اعتبار خيال ڪن ٿا. باقي

ممڪنات جي حقائق بابت هو چون ٿا تہ انهن کي وجود جي هوا بہ نہ لڳي آهي. هائي اهو تہ هنن (ابن عربيءَ) جو چوڻ آهي. پر هي فقير (امام رباني) انهيءَ ذات پاڪ جي صفات کي پڻ زائد وجود سان موجود سمجهي ٿو. جهڙيءَ طرح اهل حق جي عالمن جي سوچ آهي:

ڊاڪٽر مير ولي الدين وري وضاحت ڪندي لکي ٿو تہ اعيان ثابتہ جو مطلب معلومات الهيہ آهي گويا جڏهن اسين حق تعاليٰ کي ازل کان عليم مجون ٿا تہ پوءِ سوال آهي تہ عالم، علم ۽ معلوم ۾ ڪيئن فرق ڪري سگهبو. خاص ڳالهہ آهي تہ معلومات الهيہ ڇاکي ڇئبو؟ اسان کي خبر آهي تہ حق تعاليٰ کانسواءِ ٻيون سڀ شيون مخلوق آهن ۽ اهو ئي سندن خالق آهي. اتي ٻيو سوال پيدا ٿو ٿئي تہ ڇا حق تعاليٰ مخلوقات کي پيدا ڪرڻ کان اڳ ۾ جاڻي ٿو يا کين خلقي پوءِ انهن جي باري ۾ علم رکي ٿو. ظاهر آهي تہ پوئين ڳالهہ غلط آهي ڇو تہ ان سان خدا جي ذات کي خلقت کان اڳ انهن شين جي باري ۾ لاعلم سمجهڻو پوندو. تنهنڪري هن مسئلي جو حل اهو آهي تہ انهن شين جي باري ۾ اها صحيح راءِ رکڻي پوندي تہ اهي ازل کان حق تعاليٰ جي علم ۾ آهن. يعني حق تعاليٰ جي معلومات ۾ شروع کان آهن. انهن کي ئي اعيان ثابتہ چئجي ٿو. انهن کي علمي صورتون پڻ ڪوٺين ٿا.يا وري اهي علم الاهي جا تعينات آهن ۽ انهن کي معدومات جو نالو بہ ڏنو وڃي ٿو. ڇو تہ اهي فقط علمي صورت ۾ آهن ۽ خارجي طور انهن جو ڪو وجود ڪونهي. يعني اهي حق تعاليٰ جي علم ۾ ثابت آهن ۽ انهن کي خارجي وجود ڪڏهن نصيب نٿو ٿئي. تڏهن تہ ابن عربيءَ چيو آهي 'الاعيان الثابتہ ماشمت رائحتہ الوجود اصلا' اهي فنا بہ نٿا ٿين ڇو تہ انهن جي فنا ٿيڻ جو مطلب حق تعاليٰ جي علم جو فنا ٿيڻ آهي.

[محيي الدين ابن عربي محسن جهانگيري اردو ص٣٥٣ ۽ ٣٦٠، لوائح اردو مترجم سيد فيض الحسن ص ٥٧، مڪتوبات اردو دفتر دوم ص ١٦٥، قرآن اور تصوف ص١١٩ ۽ ١٢٠]

ص٦٧س١٨: الولاية وصول الاسم

هي الفاظ هڪ ڊگهي عبارت ۾ آيل آهن جيڪا مڪتوبات ۾ هن ريت آهي.

والواصلون الي الاسم قليلون من الاولياءِ فان اكثرهم واصلون الي ظل من ظلال ذالك الاسم. معنيٰ انهيءَ اسم تائين پهچندڙ اوليا تمام ٿورا آهن ڇو تہ انهن مان اڪثر انهيءَ اسم جي ظلال (پاڇن) منجهان ڪنهن هڪ ظل (پاڇي) تائين مس پهچن ٿا.

وصول مان مراد سالڪ جو اهڙي مقام تي پهچڻ آهي جتي هو ذات جو آئينو بنجي پوي ٿو گويا هو ذات جي ظهور جو وسيلو بنجي پوي ٿو. ابن عربي فتوحات ۾ 'الوصول اليه به وبك' يعني هن تائين پهچڻ هن سان آهي يعني هن کانسواءِ ممڪن ناهي ۽ جڏهن تون پنهنجو پاڻ سان آهين.

[مڪتوبات دفتر اول فارسي مڪتوب ٢٠٩ ص ٤٠١ سردلبران ذوقي ص٣٣٥
فتوحات مڪيه -السفر الاول (عربي) عثمان يحيي ص ١٩٠]

ص٦٨س٢ تعين وجوبي

تعين وجوبي ۽ تعين امڪاني امام رباني جا پسنديده اصطلاح آهن جيڪي هو بار بار مڪتوبات ۾ آڻي ٿو ۽ ڪيترن هنڌن تي انهن جي وضاحت پڻ ڪري ٿو. مثلا هڪ هنڌ چوي ٿو ته ڪنهن شخص جي حقيقت جنهن کي تعين وجوبي چئجي ٿو اها تعين امڪاني پڻ آهي ۽ اهو انهيءَ تعين جو ظل آهي.

عام طور تعين مان مراد شين جو خارجي يا ظاهري وجود آهي جيڪي ڪثرت ۾ آهن. ليڪن صوفيائ اصطلاح ۾ اهو حق تعاليٰ جو پنهنجي ذات جو اظهار آهي ۽ اهو بن قسمن جو آهي. داخلي ۽ خارجي. داخلي جا وري به قسم آهن اجمالي ۽ تفصيلي. اجماليءَ ۾ تعين اول اچي وجي ٿو ۽ اها وحدت جيڪا حق تعاليٰ جو وجود آهي.

تفصيلي مان مراد واحديت آهي يعني جڏهن ذات پنهنجي صفات ۾ ظهور ڪيو. تعين خارجي مان مراد باقي بيا تعينات آهن جيڪي اسماءِ، صفات ۽ افعال سان مناسبت رکن ٿا مثلا عالم ارواح، امثال يا اجسام وغيره.

امام رباني توڙي ڪي بيا باقي انهيءَ لحاظ سان تعين اول کي حقيقت محمديءَ جو نالو پڻ ڏين ٿا. مڪتوبات ۾ تعينات جي حوالي سان تعين امڪاني ۽ وجوبي جو ذڪر پڻ ملي ٿو جنهن کي اتي ڏسڻ گهرجي.

[مجدد الف ثاني يونس خان لاهور ص 216 مڪتوبات دفتر اول مڪتوب 260،
ص217 مڪتوبات دفتر اول ٢٠٩ ص ٧٨ ۽ ٧٩]

ص٦٧ س٣: اعيان ثابته

ذات باري تعاليٰ جي علم ۾ موجود حقيقتون جيڪي خارجي طور موجود ناهن. واحد عين ثابت. هن عالم يا ڪائنات جو اهڙو آئينو جيڪو ان جي تخليق کان پهرين خالق جي علم

۾ هو يا اڃان بہ آهي ۽ اڳتي بہ رهندو. اعيان ثابتہ خارجي يا ظاهري طور معدوم آهن.

اعيان ثابتہ کي علمي صورتون بہ کوئين ٿا. ٻين لفظن ۾ ذات باري تعاليٰ جي علم ۾ ممڪنات جون حقيقتون ۽ صورتون جن تي حق تعاليٰ کي ذاتي تقدم حاصل آهي. اهڙيءَ طرح اعيان خارجيہ اهي آثار يا مظهر آهن جيڪي خارجي طور ظاهر يا پڌرا آهن. انهن کي اعيان ممڪنات، عيني وجود ۽ عالم شهادت جا نالا بہ ڏنا وڃن 'اعيان ثابتہ' کي فيلسوف 'ماهيت' کوئين ٿا.

[مصطلحات فنون اردو ص١٢٧ نقد النصوص جامي ص ٤١]

ص٦٧س٧: ذاتي تجلي

امام رباني دفتر اول جي مڪتوب ٣٤ ۾ اهو بحث ڪيو آهي جتي هو ابن عربيءَ جي ان راءِ سان اتفاق نٿو ڪري تہ 'ذاتي تجلي' عروج جي انتها آهي.

برقي ذاتي تجليءَ جو حوالو امام ربانيءَ جي مڪتوبات ۾ ڪيترا ڀيرا ملي ٿو. هو چوي ٿو تہ اها تجلي جيڪا ڪن صوفين وٽ ثابت آهي، اها ذات خداونديءَ جي اسماء ۽ صفات جي پردي پٺيان ٿيندي رهي ٿي، ليڪن ڪجهہ مدت ڪانپوءِ ٿوري دير لاءِ جڏهن اسماء ۽ صفات جو اهڙو پردو دور ٿئي ٿو تہ ذات خداوندي جي تجلي بغير پردي ڪين نصيب ٿئي ٿي.

هڪ ٻئي مڪتوب ۾ هو چوي ٿو تہ اها تجلي ذاتي ڪن مشائخن وٽ تجلي برقي آهي. يعني جڏهن حق سبحانہ وتعاليٰ جي بارگاهہ جا سڀ حجاب کنوڻ جي تجلي وانگر ٿوري دير لاءِ هٿي ويندا آهن. تجلي ذاتي جو تصور بنيادي طور ابن عربيءَ وٽان آيل آهي جيئن امام رباني پاڻ پنهنجي مرشد خواجہ باقي بالله ڏانهن خط لکندي تسليم ڪيو آهي.

[مڪتوبات دفتر سوم مڪتوب ١٠٠ ص٢٩٩، مڪتوبات دفتر اول مڪتوب ٢١ ص٩١، مڪتوبات دفتر اول مڪتوب٢ص٣٧ مڪتوبات دفتر اول مڪتوب ٣١ص ١٣١]

ص٦٧س١٧ " وجوب

وجوب واجب جي صفت آهي. عام اصطلاحي معنيٰ مطابق وجوب يا واجب الوجود ان کي چئجي ٿو جيڪو پنهنجي وجود لاءِ ٻئي ڪنهن جو محتاج ناهي ۽ اها الله جي ذات آهي. جو تہ هو بذات خود قائم آهي ۽ پنهنجي وجود لاءِ ٻئي ڪنهن جو احتياج نٿو رکي.

ٻين لفظن ۾ اها هستي جيڪا پنهنجو پاڻ قائم آهي. اها تڏهن ٻ هئي جڏهن ڪجهہ نہ هو ۽ ان وقت ٻ هوندي جڏهن ڪجهہ نہ هوندو. اها هستي زمان، مڪان ۽ طرف کان پاڪ آهي، بي مثل آهي ۽ يڪتا آهي، قرآن جي لفظن ۾ ليس ڪمثله شيءٍ آهي اها هستي هر قسم جي ادراڪ، خيال، سوچ، فڪر، عقل ۽ احساس کان مٿي آهي.

جرجاني وري هيءَ تعريف ڪئي آهي: وجوب خود ذات جي پنهنجي وجود جي تقاضا ڪرڻ ۽ خارجي طور وجود جي موجود هئڻ کي چئجي ٿو. ڪنهن شيءِ جو لازم هجڻ ۽ ان جي نقيض جي نہ هجڻ کي ٻ وجوب چئجي ٿو.

امام رباني هڪ مڪتوب ۾ وضاحت ڪندي ٻڌائي ٿو تہ وجوب ۽ امڪان جي وچ ۾ جنهن شيءِ سان تميز ڪري سگهجي ٿي، اهو عدم آهي جيڪو امڪان کان هڪ طرف آهي ۽ امڪان جي ٻئي طرف وجود آهي جيڪو وجوب ۽ امڪان جي درميان مشترڪ آهن هڪ ٻئي مڪتوب ۾ وري ان وچ کي عالم برزخ ڪوٺي ٿو.

[مسئلہ وحدت الوجود اور اقبال ص ١٨ تعريفات جرجاني عربي ١١٠ مڪتوبات دفتر سوم اردو ص ٣٩١ مڪتوبات دفتر اول اردو ص ١٣٩]

ص٦٧س٤: وجود

صوفين جي اصطلاح ۾وجود صرف ان شيءِ جو آهي جيڪا ازلي ۽ غير مخلوق آهي، ناقابل تغير ۽ ناقابل فنا آهي. ڪثرت کان پاڪ آهي، بي مثل ۽ يڪتا آهي، انهيءَ لحاظ کان صرف ذات خداونديءَ جو وجود آهي، باقي ٻيو جيڪي ڪجهہ آهي اهو موجود آهي، انهن جو وجود ناهي ڇاڪاڻ تہ وجود جو اطلاق صرف خداجي ذات تي ٿئي ٿو، ان ڪري هو ڪيس وجود مطلق يا وجود واحد ڪوٺين ٿا.

امام رباني پڻ مڪتوبات ۾ چوي ٿو تہ وجود حق تعالىٰ لاءِ مخصوص آهي ۽ اهو ئي موجود آهي. ياد رهي تہ سڀ کان پهرين جنهن وجود جي انهيءَ معنيٰ ۽ مفهوم فڪري طور منظر نموني ۾ پيش ڪيو، اهو ابن عربي آهي، فصوص توڙي فتوحات ۾ اهڙيون ڪيئي عبارتون ملن ٿيون. مثلا فص يعقوبيہ ۾ چوي ٿو. 'وليس وجود الا وجود الحق ' يعني حق جي وجود کانسواءِ ٻيو ڪو وجود ناهي.

[مسئلہ وحدت الوجود اور اقبال ص ١٩مڪتوبات دفتر دوم اردو ص٣٢٣ فصوص الحڪم عربي عفيفي ص ٩٦]

ص٦٧ س٩: كل شيء في كل شيءٍ

عام سمجهاڻيءَ موجب هو هر شيءَ ۾ آهي ۽ هر شيءَ هن ۾ آهي. غالباسپ کان پهرين عرب دنيا جو اهو مشهور وجودي صوفي شاعر ابن فارض هو، جنهن چيو هو:

كل شيء فيه معنىٰ كل شيء فتفطن واصرف الذهن الي
كثرة لا تتنا هي عددا قد طوتها وحدة الواحدة طيَ

معنيٰ: هر شيءِ ۾ سڀ شيءِ جي معنيٰ آهي " پوءِ هوشيار ٿي ۽ ذهن کي مون ڏانهن موڙ ڪثرت جيڪا ڳڻپ کان ٻاهر آهي، دراصل واحد جي وحدت ۾ سفر طي ڪري ٿي.

مشهور صوفي بزرگ عبدالرزاق ڪاشي (وفات 730 هـ) جنهن ابن عربيءَ جي ڪتاب 'فصوص الحڪم' جي شرح لکي، انهيءَ هڪ ڏيڍسو رسالو 'اصطلاحات الصوفية' لکيو آهي. هو 'سر التجليات' يعني تجلين جي راز جي سمجهاڻي ڏيندي چوي ٿو ته، 'هو شهود كل شيء في كل شيء' يعني اهو آهي هر شيءِ ۾ ڪل جو ديدار يا نظارو ڪرڻ. 'هو الكل' جي سمجهاڻي ۾ لکي ٿو ته اهو حق تعالىٰ جو اسم آهي. دراصل هن عبارت جو ماخذ ابن عربيءَ جو هيءُ جملو آهي جيڪو هو فص هارونيه ۾ آڻي ٿو.

فان العارف من يري الحق في كل شيءٍ بل يراه عين كل شيءٍ.

معنيٰ: انهيءَ ڪري عارف اهو آهي جيڪو حق کي هر شيءِ ۾ ڏسي بلڪ هو حق تعالىٰ کي هر شيءِ جو عين ڏسي.

اها ساڳي عبارت مولانا جاميءَ جي مشهور تصنيف لوائح ۾ لائحه 28 ۾ آندل آهي. انهيءَ جي تشريح ڪندي جامي محمود شبستريءَ جي گلشن راز مان هي شعر حوالي طور آڻي ٿو.

دل يک قطره را گر بر شگافي
بموج آيد از وصد بحر صافي

يعني جيڪڏهن تون هڪ قطري جي دل کي چيري ڏسندين ته توکي ان ۾ (حقيقت جي لحاظ کان) سوين سمنڊ موجزن نظر ايندا.

عبدالرحيم گرهوڙي پاڻ اهو مقولو سوره ڪوثر جو منظوم تفسير لکندي هيئين ريت ڪتب آندو آهي.

كل شيء في كل شيء، سيت سيڪي آهي

علامہ اقبال جي هيٺين شعر ۾ پڻ انهيء حقيقت ڏي اشارو آهي.

حقيقت ايك هے هر شی کی نوری هو که ناری هو

لهو خورشيد کا ٹپکے اگر ذرے کا دل چيريں

مشهور صوفي يحييٰ منيري موجب ڪل جي بي اهڙي سمجهاڻي هن مقولي مان پڻ ملي ٿي والله لن يصل الي الكل الا من انقطع عن الكل. يعني "بخدا ڪل (الله) سان تيستائين هرگز وصل نہ ٿيندو جيستائين هر ڪل (هر غير) کان قطع تعلق نڏو ڪجي.

مشهور نقشبندي صوفي مظهر جان جانان (وفات 1195-1781) پنهنجي هڪ مڪتوب ۾ جبرء اختيار بابت سمجهاڻي ڏيندي چوي ٿو ته صوفين وٽ ڪائنات جي هر ذري ۾ خدا جو ظهور آهي. اهو ظهور جزوي ناهي بلڪ هر ذري ۾ ڪل جو ظهور آهي چو ته خدا جو وجود بسيط حقيقي آهي ء ان جا پاڻ ۾ حصا نٿا ٿي سگهن. انهيء ڪري چوندا آهن. كل شيء في كل شيء

[١- اصطلاحات الصوفيه عربي ص ٨٤ ء ٨٥، فصوص الحكم عربي ص١٩٢-لوائح جامي ص١١٩ - ڪلام گرهوڙي ص١٣٦- مڪتوبات يحييٰ منيري شرح الحقائق ص١٣١- مقامات مظهري اردو ص٤٥٢- ڪشاف اصطلاحات فلسفہ ص٤٠٤- شرح رباعي شيخ اڪبر از شمس الدين فناري محمد خواجوي ص ١٩]

ص ٧٠س١٦: الصلواة من الصلا

هيء مقولو تحقيق طلب آهي. بهرحال لفظ الصلا جي لغوي معني باهه جو اوڙاهه، ٻارڻ وغيره آهي.

اطلاق ص ٦٨س٧ -

الله تعالىٰ جي مطلق هجڻ وارو شان يا مرتبو جيڪو ڪنهن به قسم جي تشبيه ۽ تنزيه جي قيد کان آزاد آهي. هڪ لحاظ سان ليس كمثله شيءٌ ۾ ان طرف اشارو آهي.

[روح بيدل "ڊاڪٽر عبدالغني" ص ٤٠٣]

ص ٧٠س٥: لن تروا ربكم حتيٰ تموتوا

تحقيق مڪمل ٿي نہ سگهي. ليڪن مخطوطي جي عالم فاضل شارح ان کي حديث

ڪري لکيو آهي عربي عبارت هيئان اهڙي وضاحت ملي ٿي.

ابن عربي ان حديث لاءِ 'فص محمديہ' ۾ وري هيءَ عبارت آڻي ٿو. 'ان احدكم لايريٰ ربه حتيٰ يموت' يعني توهان مان ڪوبہ پنهنجي رب کي ايستائين نہ ڏسندو جيستائين هو مري نٿو.'

[فصوص الحكم " عربي /اردو " بابا ذهين شاه تاجي ص ٧٢٨]

ص ٧٣س ٢٠ رؤيت خداوندي

ابن عربيءَ جو خيال آهي تہ رؤيت خداوندي محال آهي. فصوص جي هڪ مشهور عبارت ۾ هو چوي ٿو تہ سالڪ حق جي آئيني ۾ پنهنجي صورت کان سواءِ ڪجهہ نٿو ڏسي چوتہ حق تعاليٰ کي ڏسڻ ممڪن ناهي.

امام رباني‌ءَ انهيءَ نظريي تي تنقيد ڪري ٿو ۽ هو چوي ٿو تہ رويت خداوندي هن دنيا ۾ نٿي ٿي سگهي ۽ آخرت ۾ ضرور واقع ٿيندي.

دفتر اول جي مڪتوب ١٣٥ ۾ هو چوي ٿو تہ جيتوڻيڪ روايت بصري سان صرف رسول الله ﷺ کي سرفراز ڪيو ويو ۽ انهيءَ مان ڪجهہ حصو انهن اولياڻن کي ملي ٿو جيڪي انهيءَ راهہ ۾ آهن. ليڪن انهن کي بہ رويت حاصل ناهي، اهي جيڪي ڪجهہ ڏسن ٿا اهو اصل جو پاڇو يا ظل آهي ۽ اهو هرگز عين ناهي.

[مڪتوب ١٢٢، دفتر اول اردو ص٣٩٥مڪتوب ١٣٥، دفتر اول ٣٢٤]

ص ٧٤س ١٤: علم اليقين _ عين اليقين _ حق اليقين

يقين جا ٽي درجا آهن. علم اليقين مان مراد اهو علم آهي جيڪو دليلن مان حاصل ٿئي. مثلا پري کان دونهون ڏسي باه جو يقين ڪرڻ اهو علم اليقين آهي پر باه کي اکين سان ڏسجي يعني مشاهدو ڪجي تہ اهو عين اليقين آهي ۽ جيڪڏهن باهہ ۾ هٿ وجهي ڏسجي ۽ لهس اچي تہ اهو حق اليقين آهي.

هن سلسلي ۾ امام رباني 'معارف لدنيہ' توڙي 'مڪتوبات' ۾ هن طرح روشني وڌي آهي. علم اليقين مان مراد خدا جي ذات جي باري ۾ انهن نشانين جو ڏسڻ آهي جيڪي سندس ذات تي دلالت ڪن ٿيون. اها حقيقت مولانا جاميءَ هن شعر جي شرح ۾ چگيءَ ريت واضح ڪئي آهي.

اي دوست ترا بہ ھر مكان مي جستم
ھر دم خبر ازاين وآن مي جستم

يعني اي دوست مان توكي ھر جڳھ تي تلاش پيو كريان. ھر گھڙيءَ ھن ۾ ھن كان تنھنجو ئي پتو ٿو پچان.

عين اليقين مان مراد آھي تہ جڏھن سالڪ جو پنھنجي وجود جو حجاب ھٽي وڃي ۽ ھو خدا جي ذات جو مشاھدو كري، بلڪ ان كان سواءِ ھن كي ٻي كاشيءِ نظر نہ اچي. گويا ھيءَ حالت علم واري حالت جي ابتڙ آھي. انھيءَ كري ھن كي معرفت بہ چون ٿا جيكا خاص ٻانھن كي حاصل ٿئي ٿي. ان جي مقابلي ۾ علم واري حالت عام آھي. اھو ئي سبب آھي جو ابن عربيءَ پنھنجي رسالي 'كتاب الحجب' ۾ چيو ھو تہ علم اليقين عين اليقين جو حجاب آھي.

حق اليقين مان مراد سالڪ جو حق تعاليٰ جو پنھنجي ذات ۾ مشاھدو آھي ۽ اتي سالڪ حق جي ذات كي پنھنجو عين سمجھي ٿو. اھو حق اليقين دراصل بقا باللہ جي صورت ۾ حاصل ٿئي ٿو. ھتي پھچڻ كانپوءِ علم ۽ عين وارا يقين ٻئي ھڪ ٿي وڃن ٿا.

[التعريفات جرجاني ص67، معارف لدنيہ اردو ص 105 ۽ 106، مكتوبات دفتر اول ص 338 ۽ 339]

ص٧٥س٦: والوراء ثم وراءُ الوراءِ

عام طور صوفي جڏھن اھڙي منزل تي پھچن ٿا، جتي ھو پاڻ كي ذات حق سان ھڪ سمجھن ٿا تہ ان كي آخري مقام قرار ڏين ٿا. امام ربانيءَ جو چوڻ آھي تہ اھا ھڪ عارضي حالت آھي. ھو چوي ٿو عالم خلق كان مٿي عالم امر آھي ۽ ان كان مٿي اسماء وشيونات جا ظلي، اصلي، اجمالي ۽ تفصيلي مرتبا آھن ۽ انھن سيني مرتبن كان پوءِ حقيقي مطلوب كي تلاش كرڻ گھرجي. اھا جستجو كن خوشنصيبن جي حصي ۾ اچي ٿي. لھذا معبود حقيقيءَ كي وراءُ الوراء ۾ تلاش كرڻ گھرجي ٻئي ھنڌ ھو صاف چوي ٿو تہ مطلق جي انتھا وراءُ الوراء آھي. انھيءَ جي وضاحت وري ھيءَ آھي تہ انھيءَ خبر جي حاصل ٿيڻ كانپوءِ جيكڏھن عروج واقع ٿئي ٿو تہ اھو حيرت جي كُنَ وانگر آھي جنھن كان پوءِ وري اھي سڀ خبرون پنتي رھجي وڃن ٿيون.

ھڪ ٻئي مكتوب ۾ ھو چوي ٿو تہ اھا ذات پاڪ انھن سيني نسبتن كان وراءُ الوراء يعني مٿي آھي، بلڪ عالم يعني كائنات سان ان جو واسطو خالق ۽ مخلوق وارو آھي ۽ ان كانسواءِ ٻي كا نسبت كونھي.

[مكتوبات اردو دفتر اول مكتوب ٢٨٥،ص ٣٥٨ دفتر دوم مكتوب اول ص ٢٥]

ص٧٥س١٤ ۽ ١٥

راز درون پرده ز رندان مست پرس
كين حال نيست صوفي عالي مقام را

هي مصراعون ايران جي مشهور شاعر حافظ شمس الدين (وفات 793 / 1391) جي ديوان جي هڪ غزل مان ورتل آهن. اها تسليم شده حقيقت آهي تہ فارسي غزل جي شاعريءَ ۾ حافظ شيرازي کي چوٽيءَ جو شاعر مڃيو ويو آهي. سندس غزل جي سموري شاعري ۾ شراب ۽ جام جو ايترو ذکر آهي، جو ظاهر بين کيس ان لحاظ سان ياد ڪن ٿا. ليڪن جيڪي شراب جي ڪنايي کي حقيقت جي حوالي سان ڏسن ٿا، اهي کيس وڏو صوفي شمار ڪن ٿا. بهرحال اها حقيقت آهي تہ اسلامي دنيا جي وڏن ۽ معتبر صوفين جيڪي ساڳيءَ وقت عالم ۽ صاحب شريعت بہ هئا، تن پڻ حافظ جي شاعري کي تصوف جي معنيٰ ۽ تعبير ڏنو آهي ۽ امام رباني پڻ انهن ۾ شامل آهن جنهن مٿئين بيت کي ' مبداء معاد'۾ حوالي طور آندو آهي. هتي هيءَ ڳالهہ پڻ قابل ذکر آهي تہ امام ربانيءَ کان اڳ سندس پيءَ عبدالاحد جي مرشد شيخ عبدالقدوس گنگوهيءَ جي مڪتوبات ۾ پڻ هي بيت گهٽ ۾ گهٽ پنج ڀيرا ڪم آندو ويو آهي.

مولانا اشرف علي ٿانوي 'عرفان حافظ' ۾ حافظ جي ڪيترن ئي غزلن جي متصوفانہ تشريح ڪئي آهي جن ۾ اهو غزل پڻ شامل آهي. هو چوي ٿو تہ هتي ظاهري صوفين جي دعويٰ جي مذمت ڪيل آهي ۽ سچائي ۽ صفائي جي اصل حالت تي زور ڏنل آهي ڇو تہ اهي ئي حقيقت جي ويجهو آهن ۽ ان جا ڄاڻو آهن. امام ربانيءَ اهو شعر مبداء معاد ۾ آندو آهي جتي هو اها ڳالهہ سمجهائي ٿو تہ خدا جي ذات مشاهدي، رويت، وهم ۽ خيال ۾ نٿي اچي سگهي.

[مبدأ و معاد فارسي ص٤٨اردو ١٥٤ التكشف عن مهمات التصوف ص 88
مكتوبات قدوسيہ اردو 282، 295، 354، 546، 564]

ص٧٥ س٢٠: ان ربي علىٰ صراط مستقيم

هي الفاظ قرآن پاڪ جي سورة هود مان ورتل آهن ۽ پوري آيت هن ريت آهي: انى توكلت على الله ربى وربكم ما من دابة الا هو آخذ بنا صيتها ان ربى علىٰ صراط مستقيم (١١: ٥٦) معنيٰ: بيشڪ منهنجو پروسو الله تي آهي جيڪو منهنجو رب آهي ۽ توهان جو پڻ. ڪوئي ساهوارو اهڙو

نہ آهي جنهن جي چوڻي سندس هٿ ۾ نہ هجي. بيشڪ منهنجو رب سنئين وات وارو آهي.

ابن عربي هن آيت مان اهو مفهوم ونڊي ٿو تہ هن جهان ۾ هر شيءِ جنهن طريقي سان هلي رهي آهي، اها ئي ان لاءِ سڏي راهہ آهي چو تہ ان جو پالٹهار ان کي ائين هلائي رهيو آهي. هو چوي ٿو 'چرندڙ پرندڙ جي پيشاني هن جي هٿ ۾ آهي ۽ منهنجو رب سڏي راهہ وارو آهي. تنهنڪري هر شيءِ پنهنجي رب جي سڏي راهہ تي آهي.'

ابن عربيءَ جي نظر ۾ فص هوديہ ۾ جيڪا احديت جي حڪمت سمايل آهي، ان جو مطلب آهي تہ افعال الاهي جي ڪثرت پويان حقيقت ۾ احديت ۽ ربوبيت آهي.

[فصوص الحڪم " ذهين شاه تاجي ص ٣٢٢]

ص٧٦ س٤: ڪفر

ڪفر جي لغوي معنيٰ لڪائڻ، ڇپائڻ يا ڍڪڻ آهي. ليڪن صوفي ڪثرت کي وحدت ۾ لڪائڻ يا وحدت جي بحر ۾ سيني شين کي گم ڪرڻ کي چون ٿا. انهيءَ لحاظ سان هو چون ٿا تہ ڪافر اهو آهي جيڪو حق کي تعينات ۽ ڪثرت جي پردن ۾ ڍڪيل ڏانئي ٿو يا بلڪ هو ائين بہ چون ٿا تہ حقيقت کي مجاز ۾ مشاهدي ڪرڻ وارو بہ ڪافر آهي.

اوائلي صوفين وٽ هي اصطلاح انهيءَ معنيٰ ۾ مروج ناهي. البت سڀ کان پهرين منصور حلاج پنهنجي هڪ شعر ۾ ان کي استعمال ڪيو ۽ اهو شعر امام رباني پنهنجي مڪتوبات جي دفتر اول جي مڪتوب 268 ۽ دفتر دوم جي مڪتوب 95 ۾ آندو آهي.

كفرت بدين الله والكفر واجب
لدي وعندالمسلمين قبيح

يعني مون الله جي دين کان نابري واري ۽ اهڙي نابري وارڻ مون تي تہ لازم آهي، پر اها ڳالهہ مسلمانن وٽ نهايت خراب آهي.

امام صاحب انهيءَ شعر جي سمجهاڻي سُڪر جي حوالي سان ڪئي آهي. پر ساڳئي وقت اها وضاحت بہ ڪري ڇڏي آهي تہ صحو سڪر کان مٿي آهي، البت ٻئي مڪتوب ۾ ان جي وضاحت ڪفر طريقت ۽ ڪفر شريعت جي لحاظ سان ڪري ٿو ۽ چوي ٿو تہ شريعت جو ڪافر مردود آهي ليڪن طريقت جو ڪافر مقبول ۽ وڏي درجي وارو آهي. چو تہ اهو ڪفر يا استتار يعني لڪائڻ محبوب حقيقيءَ جي غلبي سبب آهي جنهن ڪري محبوب حقيقي ڪانسواءِ ٻيو سڀ ڪجهہ وسري يا گم ٿي وڃي ٿو.

بهرحال امام رباني دفتر اول جي مڪتوب 31 ۾ پاڻ ان ڳالهه جو اقرار ڪيو آهي ته مٿس به سڪر واري حالت رهي آهي جنهن تحت پاڻ هيءَ رباعي چئي هئائين:

اي دريغا ڪه اين شريعت ملت اعمائي است
ملت ما ڪافري وملت ترسائي است
ڪفر وايمان زلف وروئي آن پري زيبائي است
ڪفر وايمان هر دو اندر راه مايڪتائي است

ترجمو: هاءِ افسوس هي شريعت انڊن جي طريقي وانگر آهي. اسان جو طريقو ڪافري ۽ اسان جي ملت ڪافرن واري آهي. ڪفر ۽ ايمان دراصل ان خوبصورت چهري جا زلف ۽ رخ آهن. ڪفر ۽ ايمان ٻئي اسان جي راه ۾ هڪجهڙا آهن.

انهيءَ ساڳئي مڪتوب ۾ اڳتي هلي انڪشاف ڪري ٿو ته مٿس اها حالت ڪيترن سالن تائين طاري رهي ليڪن آخرڪار الله تعاليٰ جي خاص عنايت سبب مٿس اصل حقيقت واضح ٿي ته سندس ذات بي مثل ۽ بي مثال، بي چون وبي چگون آهي.

تصوف جي تاريخ جو مطالعو ٻڌائي ٿو ته وچين ۽ پوئين دور ۾ ڪفر ڪي صوفين خاص اصطلاحي معنيٰ ۾ استعمال ڪيو آهي. ليڪن مولانا رومي وري ان جي اجان هڪ ٻئي لحاظ کان سمجهاڻي ڏئي ٿو جيئن هن شعر ۾ چوي ٿو.

ڪفر وايمان نيست آنجائي ڪه اوست
زانڪ او مغز است اين دورنگ اوست

ترجمو: ڪفر ۽ ايمان اتي ڪونه آهن جتي هو پاڻ آهي. چو ته اهو پاڻ مغز يا اصل آهي ۽ اهي ٻئي ان جا رنگ آهن.

امير خسرو جو هڪ مشهور شعر آهي:

ڪافر عشقم مسلماني مراد رڪارنيست
هر رگ– من تار گشته حاجتِ زنار نيست

ترجمو: مان عشق جو ڪافر آهيان مون کي مسلماني نه گهرجي.
منهنجي هر رڳ تار بنجي وئي آهي مون کي جيئڻ جي حاجت ناهي.
شاه عبداللطيف ڀٽائي جو هڪ بيت هن ريت آهي.

كافر ٿيءَ ته ابهين باب شرع جا ڇڏ
من مشركن گڏ، ته ويجهو ٿئين وصال کي

ويهين صديءَ ۾ علامہ اقبال پڻ چيو هو:

اگر هو عشق تو هي كفر بهي مسلماني
نہ هو تو مرد مسلمان بهي زنديق

انهي کري تصوف جي ڪتابن ۾ ڪفر حقيقي جي معنيٰ هن طرح پڻ ڏني وئي آهي. سالڪ جو ذات کي عين صفات ۽ صفات کي عين ذات سمجهڻ يا ذات حق کي هر جڳهہ تي ڏسڻ ڪفر حقيقي آهي. حق جي ذات کانسواءِ ٻي ڪنهن شيءِکي وجود نہ سمجهڻ ۽ وحدت ۾ اهڙو رنگ چڙهي وڃڻ جو ماسوا يعني ٻي هر شيءِ کان پالهو ٿي وڃجي.

اهڙيءَ طرح ڪفر مجازيءَ مان مراد حق تعالیٰ جي ناشڪري پڻ ورتي وئي آهي.

[مڪتوب 95، دفتر دوم، ص ٣٠٥]

ص٧٦ س١٤: عرفت ربي بجميع الاضداد

هيءَ حضرت ابوسعيد خراز رح جو قول آهي جيڪو امام رباني‌ءَ دفتر اول جي مڪتوب ١٩٨ ۾ آندو آهي. ان کان علاوه دفتر ٽئين جي مڪتوب ٧٣ ۾ ان تي نهايت دقيق بحث ڪيو آهي. ابن عربي وري فص ادريسہ ۾ چوي ٿو. 'ان الله تعالیٰ لايعرف الا بجمع بين الاضداد' يعني بيشڪ الله تعالیٰ کي ضدن کي جمع يا گڏ ڪرڻ کان سواءِ نٿو سڃاڻي سگهجي.

[مڪتوبات دفتر اول حصو ٻيو ص ٥٩ فصوص الحڪم عربي عفيفي ص٧٧]

ص٧٧س٢٤: فنا ۽ فناءُ الفناءِ

فنا مان مراد الله تعالیٰ جي ذات جي مشاهدي جي غلبي سبب ٻي سڀ مخلوق کي وساري ڇڏڻ آهي ۽ فناءُ الفناء جو مطلب آهي تہ جڏهن انهيءَ فنا جو شعور بہ باقي نہ رهي.

امام رباني ان جي سمجهاڻي هن ريت ڏني آهي سلوڪ جي انتها سير الي الله جي انتها پڻ آهي جنهن کي مطلق فنا جو نالو ڏين ٿا ۽ ان کانپوءِ جن جو مقام آهي جنهن کي سير في الله ۽ بقا بالله جو نالو ڏين ٿا.

[مكتوبات دفتر اول مكتوب 21، ص 89 مكتوبات دفتر اول مكتوب، 21، 287 ص 382، 4157]

ص٧٦س٧: تناقض

تناقض جي لغوي معنيٰ آهي هڪ ٻئي کي ڇنڊڻ يا ٽوڙيندڙ. اصطلاحي معنيٰ موجب موت ۽ زندگي هڪٻئي جا نقيض آهن ڇو ته اهي هڪ وقت ٻئي گڏ نٿا ٿي سگهن ۽ ٻئي ساڳئي وقت معدوم ۽ نٿا ٿي سگهن يعني يا زندگي هوندي يا موت هوندو.

تناقض ۽ ضد ۾ هي فرق آهي، اهي ۽ شيون جيڪي هڪ ٻئي جو ضد آهن هڪ وقت ٻئي گڏ نٿيون ٿي سگهن جيئن ڪارو ۽ اڇو. پر ٻئي معدوم ٿي سگهن ٿا جيئن انهن ٻنهي جي بجاءِ ڪو ٽيون رنگ ڳاڙهو يا پيلو هجي.

[مجدد الف ثاني يونس خان ص ٢٣٢]

ص٧٨س٧ طلب العبادة بعد الوصول شرک

وصول يا واصل ٿيڻ کانپوءِ عبادت شرڪ آهي. هيءَ قول ابن عربيءَ ڏانهن منسوب آهي.

[ميكدۂ محبت " تاليف محمد قاسم " ص ٣٩ بكوششي دكتر محمد حسين تسبيحي- انجمن فارسي " اسلام آباد]

ص ٧٨س ١٥ ۽ ١٦

شيخ گر شارب خمر اي مرغ خاک
بحر قلزم را زمر داري چه باک

جيتوڻيڪ هي بيت مثنوي روميءَ مان ورتل آهي پر صحيح بيت هن ريت آهي:

اين نبا شد ور بودي مرغ خاک
بحر قلزم را ز مرداري چه باک

البت شروعاتي بيت هن ريت آهي جيڪو مريد طرفان شيخ تي تهمت آهي.

شارب خمر است وسالوس و خبيث
مر مريدان را كجا باشد مغيث

معنيٰ: جيڪو (شيخ) شراب پيئي ٿو ۽ گھٽو ڳالهائي ٿو يا بدطينت آهي ته اهڙو پير مريدن جي ڪهڙي دستگيري ڪندو؟

دراصل صوفي مرشد جي مڪمل يا بي چون و چرا اطاعت تي زور ڏين ٿا.

هن سلسلي ۾ حافظ شيرازيءَ جو هي بيت اڪثر حوالي طور آڻن ٿا جيڪو ديوان جي پهرين غزل مان ورتل آهي.

به مي سجاده رنگين كن گرت پير مغان گويد
كه سالك بي خبر نبود زراه ورسم منزلها

معنيٰ: جيڪڏهن توکي پنهنجو پير مرشد چوي ته مصلي کي شراب سان ڏوءُ ته ائين ڪر، چو ته سالڪ يعني هن راهه جو ياندڙئو ومنزل جي هر رسم کان واقف آهي.

[مثنوي رومي دفتر دوم شعر ٣٣٠٨، -ص٢٩٥ ديوان حافظ محمد قزويني ودكتر قاسم غني ص ٣]

ص٧٧س١٨: جمع الجمع

جمع مان مراد آهي ته سالڪ حق تعاليٰ جي مشاهدي ۾ اهڙيءَ طرح محو ٿي وڃي جو هي هر شيءِ کان لاتعلق ۽ بي خبر ٿي وڃي. "جمع الجمع" جو مطلب آهي مڪمل فنا جنهن کي الاستهلاك بالكليته في الله يعني الله جي ذات ۾ ڪلي طور فنا پڻ ڪوٺين ٿا. هڪ ٻئي لحاظ سان اهو احديت جي مرتبي ڏانهن اشارو آهي.

امام رباني وري ان جو مطلب توحيد ۾ حق اليقين وٺي ٿو يعني جڏهن سالڪ حق جي مشاهدي ماڻڻ کانپوءِ وري خلق ۾ مشغول ٿي وڃي ٿو.

[شرح اصطلاحات تصوف گرد آورنده مير محمود حاجي ص22، اصطلاحات تصوف، "ابن عربي" ص 116، مكتوبات دفتر اول مكتوب 290-اردو ص408]

ص٧٨س٢٠ ۽ ٢١

كفر وايمان نيست آنجائي كه اوست
زانكه او مغز است واين دو رنگ و پوست

هيءَ مثنويءَ رومیءَ جي دفتر ٻئي جو بيت آهي، هن جي وضاحت جيئن بي رنگي اسير رنگ شد واري شعر تحت ٿي چڪي. مثنويءَ ۾ پيا به ساڳئي مفهوم وارا ڪيترا شعر آهن

ليڪن دفتر چوٽين ۾ رومي چوي ٿو تہ الله جا عاشق ڪفر ايمان ٻنهي کان بالاتر آهن چو تہ اهي خود ذات خداونديءَ سان مشغول آهن.

زانڪ عاشق در دم نقد است مست لاجرم از كفر و ايمان برتر است
كفر و ايمان هر دوخود دربان اوست كوست مغز و كفر ودين او را دو پوست

معنيٰ: جئن تہ عاشق هر گهڙيءَ نقد يعني اصل سان مست آهي تنهنڪري هو لازمي طور ڪفر ۽ ايمان کان مٿي آهي. ڪفر ۽ ايمان ٻئي پاڻ ان ذات جا دربان آهن. اهو پاڻ مغز يا اصل آهي ۽ ڪفر ۽ ايمان ٻئي ان جا رنگ ۽ پوش آهن.

[مثنوي رومي قوام الدين خرم شاهي ص 296 ۽ 619]

ص٧٩س٢١ ۽ ٢٢

عجب نيست كہ سرگشتہ بود طالب دوست
عجب آست كہ من واصل وسرگردانم

هي شعر شيخ سعديءَ جي هڪ غزل مان ورتل آهي. امام رباني‌ءَ جي والد شيخ عبدالاحد جي مرشد شيخ عبدالقدوس گنگوهي چشتيءَ جي مڪتوبات ۾ هي شعر ڪيترا دفعا حوالي طور آندل آهي. امام رباني پاڻ هي شعر هڪ دفعو مڪاشفات عينيہ ۾ آندو آهي.

[مڪتوبات شيخ عبدالقدوس گنگوهي اردو"ص ٧١٨ڪليات شيخ سعدي" تهران"ص ٨٢٦]

ص٧٩س١٥: حضرت مجدد عليه الرحمة انهيءَ درجي کان مٿي ويو آهي

مجدد الف ثانيءَ جي ڪجهہ تحريرن مان ڪجهہ ماڻهن کي اهڙي غلط فهمي ٿي هئي تہ پاڻ حقيقت محمديءَ کان مٿي ترقي ڪئي اٿن يا اهڙي دعويٰ ڪئي اٿن. آخرڪار مولانا حسن دهلوي نالي عالم ڪانئن خط لکي ان جي وضاحت پڇي. پاڻ ان جو جواب مڪتوب ١٢٢ دفتر اول ۾ ڏنو اٿن.

اهو ئي ڪارڻ هو جو ان وقت جي وڏي عالم ۽ محدث شيخ عبدالحق محدث دهلوي بہ ساڻن خط وڪتابت ڪئي جيڪا پنهنجي جڳهہ تي موجود آهي.

[مکتوبات دفتر اول اردو – ص شیخ عبدالحق دهلوي خليق احمد نظامي]

ص ۸۰س ۱۰ ۽ ۱۱

عنقا شکارکس نشود دام بازچین
کہ اینجا ھمیشہ بدست است باد را

هي مصرع پڻ ديوان حافظ جي ڪنهن غزل جي آهي.

هنن شعرن ۾ اعليٰ متصوفانہ فکر سمايل آهي. عنقا جو ڪنايو ذات خداونديءَ لاءِ آهي جنهن ۾ "ذات بحت" ڏانهن اشارو آهي. مطلب تہ جهڙيءَ طرح عنقا پکي جيڪو تصوراتي آهي جنهن جو ڪوبہ شڪار نٿو ٿي سگهي ۽ ان کي قاسائڻ لاءِ ڪوبہ دام يا قاهي ڪم نٿي اچي سگهي، اهڙيءَ طرح ذات خداونديءَ جو ڪو ادراڪ ڪري نٿو سگهي ۽ ان سلسلي ۾ سوچ ويچاريا فڪر ڪنهن ڪم جو ناهي.

شيخ اڪبر ابن عربي 'فتوحات مڪيہ' ۾ جتي هڪ هنڌ ڪيترن صوفي اصطلاحن جي سمجهاڻي ڏئي ٿو، اتي 'عنقا' جي لاءِ چوي ٿو تہ 'اهو نہ موجود آهي نہ معدوم'.

امام رباني پڻ هي شعر هڪ ڪان وڌيڪ پيرا مڪتوبات ۾ حوالي طور آندو آهي. ان ڪانسواءِ هو عنقا تي ٻہ ٻيا شعر پڻ حوالي طور آڻي ٿو، جن ۾ عنقا جي تصور جي وڌيڪ سمجهاڻي ڏنل آهي:

چہ گويم باتواز مرغي نشانہ کہ با عنقا بود هم آشيانہ
زعنقا هست نامي پيش مردم زمرغ من بود آن نام هم گم

معنيٰ: مان تو کي ان پکيءَ جو ڪهڙو نشان ڏيان جنهن جو اکيرو عنقا سان گڏ آهي عنقا جو نالو تہ ماڻهن جي آڏو آهي، پر ان مون واري پکي جي نالي جي ڪنهن کي خبر ناهي.

[مکتوبات دفتر اول مکتوب 126–260 ۽ 265ص 314، ص 218 ۽ 257 مکتوبات دفتر سوم مکتوب 44 ص 141مکتوبات دفتر سوم مکتوب 17 ص 21 فتوحات مکيہ عثمان يحيىٰ جلد ١٤ص ١٩١]

ص ۸۱س ۱: اصلي ولايت ۽ طلبي ولايت

امام رباني مکتوب 302 دفتر اول ۾ ظلي ولايت جي سمجهاڻي ڏيندي چوي ٿو تہ ان

کي ولايت صغريٰ ۾ چون ٿا ۽ اها اولياءَ الله جي ولايت آهي. اصلي ولايت مان سندس مراد نبين جي ولايت آهي.

[مکتوبات دفتر اول اردو ص ٤٦٨]

ص ٨١س١٩: لوكنت متخذا احدا خليلا لا تخذت ابا بكر خليلا

هيءَ حديث صحيح بخاريءَ ۾ موجود آهي. امام رباني دفتر اول جي نهايت طويل مکتوب 290 ۾ جاڻائي ٿو ته حضرت علي رضي الله عنه ۽ حضرت ابوبکر صديق رضي الله عنه جي سلوڪ ۾ هي فرق آهي ته حضرت علي جي سلوڪ ۾ معارف جو حصول آهي جڏهن ته حضرت ابوبکر واري سلوڪ ۾ خلت يا دوستيءَ ۽ محبت جو غلبو آهي. انهيءَ ڪري حضرت علي لاءِ باب العلم جو لقب آهي ته حضرت ابوبکر لاءِ خليل يعني دوست جو درجو آهي.

[مکتوبات دفتر اول اردو ص ٣٠١]

ص ٨٢ س٧ هو پنهنجي ذات سان موجود آهي، وجود سان نه.

امام رباني هي بحث معارف لدنيه ۾ ڪيو آهي جتي هو چوي ٿو ته اها راءِ ان ڪري بهتر آهي چو ته هونئن خدا جي ذات ۽ وجود کي الڳ الڳ تسليم ڪرڻو پوندو. اها ڳالهه باقي موجودات سان لاڳو آهي جيڪي پنهنجي وجود جي ڪري موجود ٿين ٿيون.

[معارف لدنيه اردو ص ١١٨ ۽ ١٢١]

ص ٨٤س١٩: من عرف نفسه فقد عرف ربه

هيءَ صوفين وٽ تمام مشهور حديث آهي جيڪا تصوف جي اوائلي تصنيفن ۾ به ملي ٿي ته پوين صوفين وٽ به عام آهي. امام رباني پنهنجي مکتوبات ۾ چار دفعا هن حديث کي حوالي طور آڻي ٿو. اهڙيءَ طرح ابن عربي فصوص الحڪم توڙي فتوحات ۾ ان کي ڪيترا دفعا زير بحث آڻي ٿو.

[فرهنگ ماثورات متون عرفاني ص534 مکتوبات دفتر اول وسوم، ص فصوص الحڪم " ص٥٢ ۽ ١٥]

ص٨٦س٨: امام اعظم ابوحنيفه

امام اعظم ابو حنيفه (80 /699-150 /767) هو عراق جي تاريخي شهر ڪوفي ۾

پيدا ٿيو. سندس وڏا اصل کابل جا هئا. سندس زندگيءَ جا پنجويهه سال اموي دور حڪومت ۾ ۽ باقي ارڙهن سال عباسي دور ۾ گذريا. هڪ اندازي موجب پاڻ اسي هزار فقهي ۽ علمي مسئلن جا جواب ڏنائون، جنهن ڪري سندس هر طرف شهرت ڦهلجي وئي. وقت جي خليفي کين قضا جي منصب جي آڇ ڪئي، پر پاڻ انڪار ڪري ڇڏيائين. آخر خليفي ناراض ٿي کيس نظر بند ڪيو ۽ ڪن جي چوڻ مطابق کيس زهر ڏياريو ۽ انهيءَ حالت ۾ وفات ڪيائين.

امام ابو حنيفہ جو وڏي ۾ وڏو علمي ڪارنامو اجتهاد جي لاءِ قرآن ۽ حديث کانپوءِ قياس کي استعمال ڪرڻ آهي. اهو ئي سبب آهي جو حنفي فقہ ۾ وڏ ۾ وڏ لچڪ آهي جيڪو سندس ڦهلاءُ جو وڏي ۾ وڏو ڪارڻ آهي.

امام ابو حنيفہ جي وقت ۾ ڪيترا اسلامي فرقا پيدا ٿي چڪا هئا، جن ڪيترا عجيب وغريب عقيدا ڦهلائي ڇڏيا هئا ۽ هر وقت هڪ ٻئي خلاف ڪفر جون فتوائون ڏيندا هئا. خاص طور معتزلا ۽ خارجي هن سلسلي ۾ سڀني کان اڳتي هئا. مثلا معتزلن جو چوڻ هو تہ جيڪو مسلمان گناہ ڪبيره ڪري ٿو اهو ايمان وڃائي ويهي ٿو. امام ابو حنيفہ جي راءِ آهي تہ جيستائين کو گنهگار گناهہ کي حلال يا جائز نٿو سمجهي تيستائين اهو ڪافر ناهي ڇو تہ ايمان 'اقرار باللسان وتصديق بالقلب' يعني زبان سان اقرار ڪرڻ ۽ دل سان تصديق ڪرڻ کي چئبو آهي.

غور ڪرڻ سان معلوم ٿيندو تہ امام ابو حنيفه جي صرف هڪڙي مجتهدانہ راءِ اسلامي دنيا ۾ هر گهڙيءَ پيدا ٿيندڙ هڪ اڻ ڪٽ ڏڪيڙ کي نہ رڳو ٻنجو ڏنو بلڪ اسلام ۽ ايمان جي هڪ نهايت جامع نهايت وسيع تعريف پيش ڪئي. امام صاحب جي اسلام بابت بنيادي عقيدن کي 'فقہ الاڪبر' نالي ڪتاب ۾ مرتب ڪيو ويو آهي.

[سيرة النعمان شبلي نعماني، ڪراچي ص، ۷۸، الفقہ الاڪبر " لاهور " ۱۹۹۸]

ص۸۶س۱۲: محقق (صوفي) ۽ تاويلات

ابن عربي فتوحات ۾ صوفين کي فيلسوفن سان پيٽ ڪندي کين محقق ڪوٺي ٿو. کي صوفي قرآن شريف جي تاويلات يا تاويلي معنيٰ ڪن ٿا. گرهوڙي پاڻ اهڙي معنيٰ طرف بيت ۴۸ ۾ اشارو ڪيو آهي جتي هو ان بيت جي سمجهاڻي ڏيندي چوي ٿو تہ مسجد اقصيٰ مان مراد ازلي عالم آهي ۽ مسجد حرام مان مراد هي جهان يا عالم وجود آهي. ابن عربي فصوص

الحڪم ۾ فص توحيد توڙي فص موسويہ ۾ اهڙيون تاويلات پيش ڪيون آهن. مثلا فص توحيد ۾ فاجر معنيٰ جيڪو مخفي امر کي ظاهر ڪري ٻڌائي ٿو ڪافر يا ڪفار جي معنيٰ جيڪو ظاهر ٿيڻ ڪانپوءِ ڳالهه کي لڪائي ٿو. اغفرلي مان مراد 'مون کي لڪاءِ' ونئي ٿو. اهڙيءَ طرح دخل بيتي ۽ بيت مان مراد قلب ونئي ٿو. مومنين مان مراد عقول ۽ مومنات مان مراد نفوس ٻڌائي ٿو.

فص موسويہ ۾ تابوت جنهن ۾ حضرت موسيٰ کي وڏو ويو جڏهن هو بار هو. ان مان مراد ناسوت آهي. ان ڪنتم تعقلون ۾ تعقلون مان مراد اصحاب تقييد ونئي ٿو چو تہ عقل هڪ قسم جو قيد آهي. اهڙيءَ طرح مومنين مان مراد صاحب ڪشف ۽ شهود ونئي ٿو.

ابن عربيءَ ڏانهن 'تفسير ابن عربي' پڻ منسوب آهي جنهن ۾ هو قرآن جي هر آيت جي معنيٰ تاويلات جي رنگ ۾ ڪري ٿو. ليڪن جديد تحقيق مطابق اهو تفسير ابن عربيءَ جي نہ بلڪ سندس معتقد ۽ پوئلڳ عبدالرزاق ڪاشيءَ جي تصنيف آهي. ياد رهي تہ ڪاشي قونويءَ ڪانپوءِ ابن عربيءَ جو ٻيو وڏو شارح آهي ۽ سندس فصوص جي شرح ڇاتل سڃاتل آهي.

[فصوص الحكم عربي عفيفي ص ٧٤ ۽ ١٩٨، تفسير ابن عربي " بيروت ٢٠٠١ع]

ص ١٠٠ س ٢: قلب چون

نڪلسن جي مثنوي روميءَ جي معياري متن ۾ هي شعر ان ريت ڪونهي. البت خود گرهوڙي فتح الفضل ۾ هن شعر ۾ قلب جي جاءِ تي قطب لفظ آندو آهي. اهو شعر هن ريت آهي.

قطب چون روح است وخلق اعضاءِ وتن
بستۂ روح است تدبير بدن

بهرحال بيت جي معياري پڙهڻي هن ريت آهي. جيڪا نڪلسن ۽ فروزا نفر نقل ڪئي آهي.

او چو عقل وخلق چون اعضاءِ تن بستۂ عقلست تدبير بدن

معنيٰ: اهو (قطب) عقل وانگر آهي باقي مخلوق ان جي بدن جي عضون وانگر آهي. عقل جي هڙ انهيءَ لاءِ ٻڌل آهي تہ جيئن بدن جي ڪم اچي.

مطلب تہ هي شعر قطب جي باري ۾ ئي آهن.ياد رهي تہ صوفين وٽ قطب ۽ ابدال خاص قسم جا اوليا آهن جن جو ذڪر ابن عربيءَ وٽ بہ ملي ٿو. ان کان علاوه امام رباني پڻ

مکتوبات ۾ ان طرف اشارا ڪري ٿو.

[فتح الفضل سنڌي غلام مصطفيٰ قاسمي ص 242 شرح مثنوي شريف ـ فروزانفر ص 872 مکتوبات دفتر دوم مکتوب ٤ ص ٣٥]

ص٩٦س١٣: عارف – مشاهدو – محاضرو

ابو نصر سراج مومن ۽ عارف جي وچ ۾ فرق ٻڌائيندي چوي ٿو مومن الله جي نور سان ڏسي ٿو پر عارف خود الله جي ذريعي ڏسي ٿو. مومن کي دل آهي پر عارف وٽ دل ڪونهي. مومن جي دل الله جي ذڪر سان مطمئن ٿي وڃي ٿي پر عارف الله کانسواءِ ٻي ڪنهن شيءِ سان مطمئن نٿو ٿئي.

عمرو بن عثمان مکي جو قول آهي ته جيڪي ڪجهه دل ۾ غيب جي طرفان غيبي طور معلوم ٿئي اهو مشاهدو آهي. هو چوي ٿو ته اهو اک سان ڏسڻ (معائنو جيڪو عين مان نڪتل آهي ۽ جنهن جي معنيٰ اک آهي) کان مختلف آهي، هو اهو به چوي ٿو ته مشاهدي مان مراد محاضرو آهي ۽ محاضري جو مطلب هڪ ٻئي جي ويجهو اچڻ آهي. هو پنهنجي تصنيف ڪتاب المشاهده ۾ لکي ٿو ته عارفن کي پنهنجي دلين ۾ الله تعاليٰ جو اهڙو مشاهدو نصيب ٿئي ٿو جنهن سان کين تقويت حاصل ٿئي ٿي. انهيءَ ڪري هو هر شيءِ ۾ الله جو مشاهدو ڪن ٿا ۽ الله جي ذريعي سڄي ڪائنات جو مشاهدو ماڻن ٿا.

[ڪتاب اللمع – اردو – ص79 ۽ ص 117]

ص١٠١س١: سالڪ مجذوب ۽ مجذوب سالڪ

جذب جو مطلب آهي ته جڏهن حق تعاليٰ مهربان ٿي ٻانهي کي پاڻ ڏانهن چڪي، جڏهن ته سلوڪ معنيٰ اهو طريقو يا رستو جنهن تي سالڪ يعني پنڌ ڪندڙ پاڻ محنت ڪري خدا تائين پهچي. جيتوڻيڪ جذب ۾ به سالڪ محنت ڪري ٿو ۽ اهو ازخود حاصل نه ٿيندو.پر جڏهن اها مهل ايندي ته ڪيس محسوس ٿيندو ته سندس ڪوشش کان وڌيڪ اها ڪشش يا چڪ آهي جيڪا مٿس اثر انداز ٿئي ٿي. امام رباني دفتر اول جي مکتوب 287 ۾ چوي ٿو ته نقشبندين وٽ جذب سلوڪ کان مٿي آهي پر هن سلسلي ۾ خبردار رهڻ جي سخت ضرورت آهي چو ته گهٽا اصلي منزل تي پهچڻ کان اڳ پاڻ کي مجذوب سالڪ سمجهي ويهن ٿا. امام رباني وٽ سالڪ مجذوب کي مجذوب سالڪ تي فضيلت حاصل آهي.

[مكتوبات دفتر اول ص 370، معارف لدنيہ اردو ص 142]

ص ۱۰۱ س ۲۰: لولاک لما خلقت الافلاک

هيءَ حديث قدسي آهي جيڪا صوفين وٽ تمام گهڻي مشهور ۽ مقبول آهي.
مولانا رومي مثنوي جي پنجين جلد ۾ ان ڏانهن هن ريت اشارو ڪري ٿو.

با محمد بود عشق پاک جفت بهر عشق اورا خدا لولاک گفت

معنيٰ: محمد ﷺ سان خدا جو اصل کان پيار هو تڏهن ته ان جي پيار سبب چيائين لولاک.

امام رباني دفتر اول جي مڪتوب 44 ۾ لکي ٿو، جيڪڏهن حضور انور عليہ الصلواة والسلام جي ذات مبارڪ نہ هجي ها تہ خدا تعالیٰ مخلوق کي پيدا نہ ڪري ها ۽ پنهنجي ربوبيت يعني رب هجڻ جو اظهار نہ ڪري ها. پاڻ ڪريم جن تڏهن بہ نبي هئا جڏهن آدم عليہ السلام اڃان پاڻي ۽ مٽيءَ ۾ هو.

[فرهنگ ماثورات متون عرفان ص 440 احاديث قصص مثنوي فروزانفر ص484 مكتوبات دفتر اول اردو ص 163 ص 771]

ص ۱۰٤ س ۱۰: الصراح كتاب

الصراح لغت جو مشهور ڪتاب آهي. جنهن جو سڃو نالو 'شرح اسرار الوحي الاصح'.

ص ۱۰٤ س ۲۵

ابن عربيءَ جي تصنيف آهي جنهن جو اصل نالو اسرار الوحي المعراج آهي.
[محيي الدين ابن عربي حيات وآثار ص108]

ص ۱۰٦ س ۱٦: رسالہ قشيريہ

امام ابو القاسم قشيري (376هـ کان 465 هـ) جو تعلق خراسان سان هو. تصوف جي تعليم ۽ تربيت وقت جي شيخ ابوعلي دقاق کان پرايائين.

سندس تصنيف جو شمار تصوف جي بنيادي ڪتابن ۾ ٿئي ٿو ۽ اهو 'ڪتاب اللمع' ۽ 'ڪتاب التعرف' ڪانپوءِ اوائلي تصنيف آهي. هجويري 'ڪشف المحجوب' ۾ رسالہ قشيريہ

منجهان كيترا حوالا ڏئي ٿو. قشيريءَ تصوف جي بنيادي اصطلاحن وقت، حال، مقام، جمع، فرق، فنا، بقا، حضور، صحو، سڪر وغيره جي نهايت سولي سمجهاٽي ڏني آهي.

[تصوف اسلام، عبدالماجد دريابادي، لاهور 1980]

ص١٠٦س ١٤: عارف ۾ كبيره گناه

اذا احب الله عبدا لايضره ذنب. امام غزاليءَ احياءُ العلوم ۾ هيءَ حديث هن ريت نقل كئي آهي. اذا احب الله تعالىٰ عبدا لم يضره ذنب والتائب من الذنب كما لا ذنب له. يعني جڏهن الله تعالىٰ پنهنجي ٻانهي سان پيار ڪري ٿو تہ ان کي سندس ڏوهہ نقصان نٿو پهچائي. ڏوهہ کان توبہ ڪندڙ ائين آهي جيئن سندس ڏوهہ هجي ئي ڪونہ. ابن ماجہ وري هن حديث جو فقط پويون حصو ڏنو آهي.

امام رباني‌ءَ وري مڪتوب 44 ۾ هن حديث جو پهريون حصو ڏنو آهي يعني اذا احب الله عبدا لايضره ذنب يعني جڏهن الله تعالىٰ ڪنهن ٻانهي کي دوست بنائي ٿو تہ ان کي ڪوئي گناهہ نقصان نٿو پهچائي. هو هن حديث جو اهو مطلب ونءِ ٿو تہ خدا پنهنجي دوستن يعني ولين کي اهڙيءَ طرح محفوظ رکي ٿو جو انهن کان پوءِ گناهہ سرزد ئي نٿو ٿئي. هي جو چيو ويو آهي تہ نبي گناهن کان معصوم آهن ۽ ولي گناهن کان محفوظ آهن مان پڻ اهو مطلب نڪري ٿو.

بهرحال 'مبدأ و معاد' ۾ امام رباني اوائلي لفظن جي ٿوري ڦير گهير سان ان کي مشائخن جو قول قرار ڏنو آهي. اهو هن ريت آهي 'من عرف الله لايضره ذنب' يعني جنهن کي الله جي معرفت نصيب ٿي انکي گناهہ نقصان نٿو پهچائي. ليڪن ان جو مطلب بيان ڪندي هو چوي ٿو تہ ان مان مراد آهي تہ معرفت جي ملڻ کان اڳ جيڪي گناهہ ڪيا اٿس، اهي نقصان نٿا پهچائن.

[احياءُ العلوم الجزء الرابع ص ٣٢١، مكتوبات دفتر٢، اردو ص ١٦٣، مبدأ و معاد فارسي اردو١٤٦]

ص١٠٧س٢٤: تفكروا في آلائه ولا تفكروا في ذاته

هيءَ حديث آهي جيڪا امام غزاليءَ احياءَ العلوم جي ڪتاب التفڪر جي باب هيٺ آندي آهي. مولانا جاميءَ جي مشهور تصنيف نفحات الانس ۾ پڻ ان جو حوالو موجود آهي.

اٽين صدي هجري جي شروع ۾ لکيل تصوف بابت مشهور مثنويءَ گلشن راز ۾ محمود شبستري هن سلسلي ۾ هيٺين ريت اظهار خيال ڪيو آهي.

در آلا فكر كردن شرط راه است
ولي در ذات حق محض گناه است

يعني خدا جي نعمتن بابت غور وفكر كرڻ بيشڪ انهيءَ راه جو شرط آهي.
ليڪن خدا جي ذات جي باري ۾ فكر كرڻ گناه كانسواءِ ٻيو كجھ ناهي.
[مفاتيح الاعجاز في شرح گلشن راز ص76 احياءَ علوم الدين الجزءُ الخامس ص204 نفخات الانس ص 506]

ص١٠٨ س١١: المواقف

المواقف علم ڪلام جو ڪتاب آهي ۽ ان جو مصنف علامہ عضد الدين الايجي القاضي آهي جنهن تي مختلف عالمن شرحون لکيون آهن جن ۾ مير سيد شريف جرجاني ۽ حسن چلپي شامل آهن. حسن چلپي 886ھ ۾ وفات ڪئي. عبدالحڪيم سيالڪوٽي پڻ شرح المواقف تي حاشيہ لکيو ۽ ان لحاظ ڪان هو پهريون عالم آهي جنهن پاڪ وهند ۾ هن ڪتاب تي شرح لکيو.

[ڪشف الظنون ص1891 عربي ادبيات " ڊاڪٽرز بيد احمد اردو ترجمو " ص 127]

ص١١١ س١٠: موت اختياري : موت ابيض، احمر، اخضر، اسود

هيءُ بحث ابن عربيءَ فتوحات مڪيہ جي ستيتاليهين باب ۾ ڪيو آهي جتي هو صوفين جي حوالي سان ڄاڻائي ٿو تہ وٽن موت ڇڻ قسمن جو آهي يا موت جا چار قسم آهن. موت ابيض يعني اڇي موت مان مراد بک آهي، ڳاڙهي موت مان مراد نفس جي خواهشن جي مخالفت آهي، سائي موت مان مراد صوفيءَ جي پنهنجي لباس کي چتين سان سينگارڻ آهي، ڪاري موت مان مراد عام خلق جي طرفان ملندڙ ايذاءَ يا تڪليف کي برداشت ڪرڻ آهي.

[فتوحات مڪيہ، جلد چوٿون، ص 145 عثمان يحييٰ، القاهره 1975ع، اصطلاحات تصوف اردو ص 80 ۽ 81]

ص١١١ س٢١: اختياري ۽ اضطراري موت

اضطراري موت معنيٰ روح ۽ بدن جي جدائي جيڪو عام موت آهي. اختياري موت نفساني خواهشن جي خاتمي ۽ جسماني لذتن کان منهن موڙڻ کي چون ٿا. موتو قبل ان تموتو ۾

انهيءَ موت طرف اشارو آهي. ليڪن هن موت جا بہ چار قسم آهن (1) موت ابيض (2) موت احمر (3) موت اخضر (4) موت اسود انهن جي وضاحت اڳ ۾ اچي چڪي آهي.

[سرد لبران ص 308]

ص ١١٣س ٥ الصوفى خاسر الدين

ص ١٣ س٦ الفقير لايجرى عليه القضاء

ٻئي تحقيق طلب آهن.

هن قول بابت وڌيڪ خبر نہ پئجي سگهي. البت ابن عربي فتوحات مڪيہ ۾ هن سان ملندڙ جلندڙ هي ٽي قول آڻي ٿو.

(١) الفقير لا يحتاج الي نفسه ولا الي الله

(٢) الفقير لا يفتقر الي نفسه ولي الي ربه

(٣) الفقير عندي من لاقلب له ولا رب له

[ترجمہ فتوحات مڪيہ فارسي باب ٣٥ تا ٦٧، ص ٤٧٨]

ص ١١٤ س١٨ شرح مثنوى.

غالبا مثنوي روميءَ جي ڪا شرح وڌيڪ اشاري ڪانسواءِ اهو معلوم ڪرڻ مشڪل آهي تہ هتي ڪهڙي شرح ڏانهن اشارو آهي.

ص١١٥س١٠: اربعين امام غزالي

اربعين اسلامي دنيا جي وڏي مفڪر ۽ صوفي امام غزالي جي تصنيف آهي جنهن جو موضوع اخلاقيات آهي. هن ڪتاب جا ڪجهہ باب سڌ جي ڏهاڪي ۾ سنڌيءَ ۾ شايع ٿيل آهن. ڪتاب جو ترجمو مولوي دين محمد اديب فيروز شاهيءَ ڪيو جنهن مثنوي روميءَ جي ڇهن دفترن جو پڻ سنڌيءَ ۾ منظوم ترجمو ڪيو هو.

[اربعين، آر ايچ احمد اينڊ برادرس، حيدرآباد 1961]

ص١١٥س١٢: من عرف الله لايخفي عليہ شيءُ

يعني جنهن الله تعالي کي سڃاتو ان لاءِ پوءِ ڪاشيءِ ڳجهي نٿي رهي. هيءُ قول حضرت اويس قرنيءَ ڏانهن منسوب آهي ۽ فريد الدين عطار جي مشهور تصنيف تذڪرة الاولياءَ ڪان

علاوه مولانا روميءَ جي ملفوظات مناقب العارفين ۾ پڻ آيل آهي.

[تذكره الاولياءَ ص 27، دكتر استعلامي]

ص١١٥س ٢١

طوالع – هجويري جو چوڻ آهي ته هن مان مراد الله جي معرفت جي نور جو دل تي پاڇو پوڻ آهي. اهي هڪ قسم جون ڪيفيتون آهن جيڪي الاهي تجليات جي نتيجي ۾ سالڪ جي قلب ۾ پيدا ٿين ٿيون ۽ سندس باطن کي منور ڪن ٿيون.

[كشف المحجوب سنڌي، ص429 اصطلاحات تصوف، اردو، ص61]

لوامع– لمع جو جمع آهي. هن مان مراد روشني يا نور جا چمڪاٽ آهن جيڪي مبتدي ظاهري حواسن سان مشاهدو ڪن ٿا. انهن جو مثال چند تارن جي روشنيءَ وانگر آهي.

هجويري چوي ٿو ته هن مان مراد دل تي نور جو پنهنجن فائدن سميت ظاهر ٿيڻ آهي.

[لطائف اشرفي – اردو حصہ اول – ص – 347 كشف المحجوب – سنڌي، ص 429]

لوائح – لائحہ جو جمع آهي. هجويري چوي ٿو ته هن مان مراد نفي جي هوندي پنهنجو مقصد حاصل ڪرڻ آهي. اهو وڃ جي چمڪاٽ وانگر ظاهر ٿئي ٿو ۽ وري گم ٿي وڃي ٿو. لوائح، لوامع، طوالع ذري گهٽ هم معنيٰ لفظ آهن جيڪي مبتدي حضرات تي ظاهر ٿين ٿا ۽ ترقيءَ جي راه تي گامزن آهن. پهرين منزل لوائح ۾ ٿين طوالع آهي. لوائح ڪنوڻ جي چمڪي وانگر ظاهر ٿي ختم ٿي وڃن ٿا لوامع ان جي مقابلي ۾ وڌيڪ روشن ۽ وڌيڪ دير تائين رهن ٿا ۽ انهن جو اثر پڻ رهي ٿو. طوالع انهن سيني ۾ روشني يا نور ۾ به وڌيڪ آهن ۽ گهڻي دير تائين به قائم رهن ٿا.

[كشف المحجوب، سنڌي، ص429 اصطلاحات تصوف، اردو، ص74]

ص١١٦س١١: تجلي صوري، معنوي ۽ اطلاقي

تجلي جي لغوي معنيٰ ظاهر ٿيڻ آهي. صوفين جي اصطلاح ۾ خدا جي ذات جي اسماء ۽ صفتن جو ڪنهن جي مٿان ظاهر ٿيڻ تجلي آهي. تجليءَ جا ٽي ڀاڱا قسم ٿي سگهن ٿا. بلڪ ابن عربيءَ جو خيال آهي ته جيترا الله تعالىٰ جا اسماء آهن ۽ اهي بي حد آهن، تنهن ڪري انهن جون تجليون، بي انتها آهن. انهيءَ ڪري ته هن عالم کي به انهيءَ ذات جي تجلي چيو ويندو آهي. ابن عربي جي هڪ ڪتاب جو نالو آهي ڪتاب التجليات جنهن ۾ هو ١٠٦ تجلين جو بيان ڪري ٿو.

امام رباني پڻ مڪتوبات ۾ ڪيترين تجلين بابت ٻڌائي ٿو. هڪ مڪتوب ۾ تجلي صوري بابت سمجهاڻي ڏيندي چوي ٿو ته جڏهن ڪنهن کي حسين شڪل يا صورت کي ڏسي ان کي حق سمجهڻ طرف گمان هليو وڃي ته ان کي تجلي صوري چون ٿا. تاهم هو چوي ٿو ته اها سلوڪ جي راهه تي ٻارن واري حالت آهي.

تجلي معنوي جنهن کي صفاتي به چون ٿا جو مطلب آهي ته جڏهن سالڪ جون صفتون الاهي صفتن ۾ گم ٿي وڃن. اهڙيءَ طرح افعالي ۾ وري هر اسم ۽ صفت جو فعل خدا تعاليٰ جو اسم ۽ صفت نظر اچڻ لڳي ٿو. تجلي اطلاقي يا تجلي ذاتي ۾ سالڪ جي نظر کان هر شيءِ اوجهل ٿي وڃي ٿي، بلڪ هو پنهنجو پاڻ کي به گم ڪري ويهي ٿو.

[مڪتوبات دفتر اول حصو ۲ ص۸۹رسائل ابن عربي ص۱٤ مسئلہ وحدت الوجود اور اقبال ص۱٤ لوائح ص۱۱۰]

ص۱۱۸ س۱۳: هداية الفقيه

هن مان مراد گهٽو ڪري فقه جو مشهور ڪتاب هدايہ آهي جيڪو شيخ برهان الدين المرغيناني، (وفات 593/ 1215) جي تصنيف آهي، جنهن جي باري ۾ شيخ خليفہ ڪشف الظنون ۾ لکي ٿو ته اهو قرآن وانگر فقہ ۽ قانون ۾ حرف آخر آهي. هن تي ڪيترين شرحون لکيون ويون آهن، جن ۾ عنايہ، نهايہ ۽ الفتح الڪبير خاص طور مشهور آهن.

[Outlins of Islamic culture A.M.A shustry P_50]

ص۱۱۸ س٤: ان العرض لايبقي زمانين

هيءَ قول اشاعره ڏانهن منسوب آهي ۽ اهو علم ڪلام جو وڏو بحث آهي. ان جو اهو مطلب آهي ته هيءَ ڪائنات ۽ ان جي هرشيءِ هرگهڙيءَ ۽ هر لمحي بدلجي رهي آهي يعني نئين ٿي رهي آهي. البت عام مشاهدي ۾ اها ڳالهہ نٿي اچي ۽ نہ عام طور سمجهہ ۾ اچي ٿي. انهيءَ کي اهل حق ' تجدد امثال' پڻ چون ٿا. ابن عربي فتوحات ۾ هن قول کي زيربحث آڻي ٿو. مولانا جامي مشهور تصنيف 'لوائح جامي' ۾ لائحہ ۲٦ ۾ انهيءَ جي پنهنجي مخصوص انداز ۾ تشريح ڪئي آهي.

[فتوحات مڪيہ جلد۱٤ عثمان يحييٰ ص ۲۰۵ لوائح جامي فارسي/اردو ص۱۰۵]

ص۱۱۸ س۱٦ ۽ ۱۷

صوفيان در دمي دو عيد كند
عنكبوتان مگسي قديد كند

هي شعر مشهور فارسي شاعر سنائي جو آهي. شرف الدين يحييٰ منيري (661–782ھ) جي مكتوبات صدي جي مكتوب 15 ۾ آيل آهي، جنهن جي وضاحت ۾ هو چوي ٿو ته فاني صوفيءَ کي هر گهڙيءَ نئون وجود ملي ٿو. جيئن قرآن پاڪ ۾ ارشاد آهي يمحو الله مايشاءُ يثبت يعني الله جنهن کي گهري ان کي مٽائي چڏي ٿو ۽ جنهن کي گهري ثابت رکي ٿو. اهڙيءَ طرح هر گهڙيءَ مٽجڻ کانپوءِ نئون اثبات ملي ٿو. اها ئي صوفي لاءِ ٻڌي عيد آهي. يعني هڪ مٽجڻ يا فنا ٿيڻ سان ۽ ٻي اثبات يا بقا جي حاصل ٿيڻ سان.

[مكتوبات صدي اردو، ص 139س]

ص۱۱۸س۱۱ ۽۱۲

بيزارم زان كهنه خدائي كه توداري
هر لحظه مرا تازه خدائي دگر است

مولانا روميءَ ڏانهن هن شعر جو انتساب صحيح ناهي. مجدد الف ثانيءَ جي پٽ خواجه محمد معصوم جنهن جي مكتوبات جا پڻ ٽي دفتر موجود آهن، دفتر اول جي مكتوب 50 ۾ هن شعر جو حوالو ڏيندي ان کي مسعود بڪ نالي شاعر جو ڄاڻايو آهي. هن بيت جو مطلب سمجهائيندي هو لکي ٿو ته جڏهن سالڪ جو باطني آئينو بشري كدورتن كان پاڪ صاف ٿئي ٿو ۽ ماسوي الله كان سندس باطن بلكل خالي ٿي وڃي ٿو، جيكو فنا جو نتيجو آهي ته اهڙيءَ صورت ۾ منجهس اسماءِ الاهي جلوه گر ٿين ٿا، بلڪ هر هڪ اسم الاهي منجهس ظاهر ٿئي ٿو ۽ سالڪ اهو محسوس كري ٿو. مٿئين شعر ۾ انهيءَ كيفيت ڏانهن اشارو آهي. هڪڙي عام معنيٰ اها به ورتي وئي آهي ته منهنجو خدا پراڻو نٿو ٿئي. ساڳئي شاعر هڪ ٻئي شعر ۾ انهيءَ كيفيت جي نهايت سولي سمجهاڻي ڏني آهي. اهو شعر پڻ خواجه معصوم ساڳئي مكتوب 50 جي شروع ۾ آندو آهي جيكو هن ريت آهي:

رفت زمسعود بك جمله صفات بشر
اوكه همه ذات بود باز همان ذات شد

معنيٰ: جڏهن مسعود بڪ جون مڙئي بشري صفتون ويندیون رهيون تہ هو پوءِ جيڪا ذات اصل ۾ هيو وري اها ساڳي ذات ٿي پيو.

مسعود بڪ شاعر جي سوانح جي باري ۾ ' تذڪره مخزن الغرائب ' جو مصنف شيخ احمد علي خان هاشمي سنديلوي لکي ٿو تہ هو اصل ۾ بخارا جي پسگردائي جو رهاڪو هو. جيڪو وقت جي بادشاه کان ناراض ٿي هندوستان پهتو ۽ شيخ نظام الدين اولياء جي خليفي شيخ نصير الدين چراغ دهليءَ جو مريد ٿيو. آخر دهليءَ ۾ ئي وفات ڪيائين ۽ خواجہ قطب الدين بختيار ڪاڪيءَ جي مزار جي احاطي ۾ مدفون ٿيو.

تذڪره جي مصنف سنديلوي جي لکڻ موجب هيٺيون مشهور شعر مسعود بڪ جي هڪ غزل جو مطلع آهي.

رسيدم من بہ دريائي ڪ موجش آدمي خوار است
نہ کشتي اندران دريا نہ ملاحي عجب ڪار است

معنيٰ: مان اهڙي درياءَ تي پهتس، جنهن جون موجون ماڻهوءَ کي ڳڙڪايو چڏين. اتي نہ ڪا ٻيڙي آهي نڪو ملاح، بس عجيب صورتحال آهي.

انهيءَ ساڳي غزل جي مقطع ۾ مسعود بڪ جو نالو هن ريت آيل آهي.

ايا مسعود بڪ چشتي سخن برقدر مردان گوي
نہ ياري در جهان باشد زمانہ پر ز اغيار است

يعني اي، مسعود بڪ چشتي، جيڪي ڪجهہ چوين اهو مڙسن جي قدر مطابق چئج، چو تہ زماني ۾ ڪو يار ڪونهي بلڪ اهو دشمنن سان پريو پيو آهي.

[تذڪره مخزن الغرائب تاليف شيخ احمد علي سنديلوي هاشمي جلد چهارم بہ اهتمام دڪتر محمد باقر- مرڪز تحقيقات فارسي ايران وپاڪستان ص 1371،] [مڪتوبات معصوميہ باهتمام محترم لالہ اسرار محمد خان 370 گاردن ويسٹ " ڪراچي صفحا 159 ۽ 165]

ص ١٢٠ س١٨: عدم

عدم جي لفظي معنيٰ ناپيد آهي. ليڪن صوفين جي اصطلاح ۾ اهو وجود جي مقابل يا ان جو آئينو آهي. مشهور صوفي محمود شبستري گلشن راز ۾ ان جي سمجهاڻي ڏيندي چوي ٿو:

عدم آئينہ هستي است مطلق كزو پيداست عكس تابش حق

معنيٰ: عدم هستيءَ مطلق يا ذات خداونديءَ جو اهڙو آئينو آهي جنهن ۾ حق تعاليٰ جو تجلو يا عكس نظر اچي ٿو.

انهيءَ كري كي حضرات عدم كي اعيان ثابتہ جي برابر سمجهن ٿا. تڏهن تہ انهن كي معدومات جو نالو پڻ ڏين ٿا، چو تہ اهي خارجي طور هميشہ معدوم آهن. هن سلسلي ۾ مولانا روميءَ جو هڪ نهايت دلچسپ شعر آهي.

ماعدمهائيم وهستيهائي ما
تو وجود مطلقي فاني نما

معنيٰ: اسين عدم آهيون ۽ اسان جي هستي پڻ عدم آهي. تون سراسر وجود يا وجود مطلق آهين، بلڪ وجود فقط تنهنجو آهي، پر اهو ڏسڻ ۾ ڪونہ ٿو اچي. رومي هڪ ٻئي بيت ۾ عدم كي قدرت جو كارخانو كوئي ٿو.

امام رباني توڙي ٻين نقشبندي صوفين وٽ عدم جي ايجان وڏيڪ مخصوص معني پڻ آهي جنهن لاءِ خاص طور دفتر اول جو مكتوب 30 ملاحظہ كرڻ گهرجي.

[گلشن راز ص 51 سرد لبران۔ ص253، مكتوبات جلد اول ص 116 مثنوي رومي نكلسن، دفتر اول ش 601]

ص ۱۲۰ س ۲۲۰: كفرءِ اسلام

صوفين وٽ كفر ۽ اسلام جي خاص اصطلاحي معنيٰ پڻ آهي، امام رباني دفتر اول جي مكتوب ۲۹۰ ۾ ان كي 'حيرت كبريٰ' سڏيو آهي ان جي سمجهاڻي خاطر هيٺين فارسي شعرن جو سهارو ورتو ٿو:

عشق بالاي كفر ودين ديدم برتراز شك واز يقين ديدم
كفر ودين ويقين وشك هر چار همہ باعقل هم نشين ديدم
چون گذشتم زعقل صد عالم چون بگويم كہ كفر ودين ديدم
هرچہ هستند سد راہ تو هستند سد اسكندري همہ ديدم

ترجمو: عشق کي ڪفر ۽ دين کان مٿي ڏٺم. ان کي شڪ ۽ يقين کان وڌيڪ ڏٺم. ڪفر، دين، يقين ۽ شڪ اهي چار ئي عقل سان گڏ ويندل ساڻي ڏٺم. پر جڏهن انهيءَ جهان جي عقل کي چڏي اڳتي وڌيم تڏهن خبر پئي ته ڪفر ۽ دين اصل ۾ ڇا آهن. هتي جيڪي ڪجهه آهي اهو رستي جي رڪاوٽ آهي ۽ اها ئي سدا سڪندري آهي.

اڳتي امام رباني لکي ٿو ته انهيءَ حيرت کان پوءِ معرفت جو مقام آهي، ڏسڻو اهو آهي ته انهيءَ دولت سان ڪنهن کي نوازيو وڃي ٿو. يعني 'ڪفر حقيقي' کان بعد 'ايمان حقيقي' جي حاصل ٿيڻ سان گڏ ڪنهن کي 'مقام حيرت' نصيب ٿئي ٿو.

[مکتوبات دفتر اول حصو ٻيو ص ٤١٨]

ص ١٢١ س ١١

الايمان بين الخوف والرجاءِ

هي الفاظ هڪ حديث جا آهن

[ڪلام گرهوڑي ڊاڪٽر دائود پوٽو ص ٣٥٠]

ص١٢٣ س٧: رضا جو مقام ۽ مقام ۽ حال

مقام ۽ حال صوفين جا ٻه بنيادي اصطلاح آهن.

مقام انهيءَ روحاني حالت کي چئجي ٿو، جيڪا سالڪ کي پنهنجي ڪوشش ۽ محنت وسيلي حاصل ٿئي. ان جي مقابلي ۾ حال خدا جي طرفان نصيب ٿئي ٿو. هڪڙا صوفي وري چون ٿا ته حال جڏهن مستقل ٿئي ٿو ته اهو مقام بنجي پوي ٿو. تصوف بابت اوائلي تصنيف ڪتاب اللمع ۾ ست مقام ڄاڻايل آهن جيڪي هن ريت آهن توبه، ورع، زهد، فقر، صبر، رضا، توڪل.

ابو نصر سراج جنيد بغدادي جي حوالي سان ٻڌائي ٿو ته: حال، دل يا قلب جي اها ڪيفيت آهي جيڪا دائمي ناهي.

جيتوڻيڪ حال مجاهدي، عبادت ۽ رياضت جي نتيجي ۾ حاصل ٿئي ٿو. ليڪن اهو مقامات کان مختلف آهي، حال جا مثال هي آهن. مراقبو، قرب، محبت، خوف، رجا، شوق، انس، اطمينان مشاهدو ۽ يقين وغيره.

رضا جي مقام جي باري ۾ سراج رح لکي ٿو ته اهو آخري مقام آهي، قرآن جي آيت رضي الله عنهم ورضوا عنه يعني الله انهن کان راضي ٿيو ۽ اهي کانئس راضي ٿيا ۽ انهيءَ مقام ڏانهن اشارو آهي.

امام رباني مبداءَ ومعاد ۾ پڻ رضا کي آخري مقام ڄاڻائي ٿو ۽ چوي ٿو ته سلوڪ جي راهه ۾ قدم رکڻ کان پوءِ ڪيس ٻارهين سال ۾ رضا جي مقام سان مشرف ڪيو ويو.

[ڪتاب اللمع اردو " ص 90 "95، مبداءَ معاد " اردو " ص 161]

ص ١٢١ س١١: الايمان بين الخوف والرجاءِ

هي قول جنيد سطحي وٽ مجذوب آهي.

[ڪلام گرهوڑي ڊاڪٽر داؤد پوٽو ص ٣٥٠]

ص١٢٤ س١٨: عابد ۽ معبود

مڪتوبات امام رباني دفتر سوم جي مڪتوب ٧٧ ۾ هيئين عربي عبارت آندل آهي.

فالعباده الائقه بجناب قدسه تعالىٰ هى الصادرة من مراتب الوجوب لاغير فهو العابد والمعبود. يعني اها عبادت جيڪا الله تعاليٰ جي مقدس بارگاه جي لائق آهي، اها وجوب جي مرتبي منجهان ئي نڪري ٿي ۽ نه ڪنهن ٻي هنڌان، تنهنڪري اهو ئي عابد آهي ۽ اهو ئي معبود! ٻين لفظن ۾ اهو مرتبو تڏهن حاصل ٿيندو جڏهن ٻانهو مڪمل فنائيت حاصل ڪندو.

[مڪتوبات دفتر سوم اردو ص ٢٢٤]

ص١٢٣ س ٧: ڏهه مقام يا مقامات .....

تصوف جي اوائلي تصنيف ڪتاب اللمع ۾ ست مقام ۽ ڏهه حال ڄاڻايل آهن.

اهي ست مقام هن ريت آهن: (1) توبه (2) اورع (3) زهد (4) فقر (5) صبر (6) توڪل (7) رضا. ڏهه احوال هن ريت آهن (1) مراقبه (2) قرب (3) محبت (4) خوف (5) رجا (6) شوق (7) انس (8) اطمينان (9) مشاهده (10) يقين.

امام غزالي احياءُ علوم الدين جي چوٿين حصي ۾ مقامات ۽ احوال جو ڳڙيل ذڪر ڪري ٿو. بهرحال سيني صوفين توبه کي اولين مقام شمار ڪيو آهي. ۽ اڪثر رضا کي آخري مقام ڄاڻايو آهي.

نقشبندي حضرات وري توبہ ۽ رضا جي درميان هي اٺ مقام ڄاڻائن ٿا. (1) زهد (2) توڪل (3) قناعت (4) عزلت (5) دوام ذڪر (6) توبہ (7) صبر (8) مراقبہ. هو انهن مقامات جي طي ڪرڻ کي ٽن تجلين سان وابستہ پڻ سمجهن ٿا جيڪي هن ريت آهن (1) تجلي افعالي (2) تجلي صفاتي (3) تجلي ذاتي. رضا جي مقام کانسواءِ باقي نو مقام تجلي افعالي ۽ صفاتي سبب حاصل ٿين ٿا. ليڪن رضا جو مقام تجلي ذاتي سبب حاصل ٿئي ٿو.

[ڪتاب اللمع اردو ص 61 ۽ 62،عمدة السلوڪ ص 217–218 مڪتوبات دفتر اول مڪتوب 38،ص 147]

ص١٢٩س٨: ان كل مصيبة .... الخ

تحقيق مڪمل ٿي نہ سگهي،

ص١٢٩س ١٩ء٢٠

تعلق حجاب است بي حاصلي
چو پيوند ها بگسلي واصلي

هي ڪنهن مثنويءَ جو بيت آهي جيڪو هتي شيخ سعدي ڏانهن منسوب ڪيو ويو آهي. ليڪن اهو انتساب صحيح ناهي.

[نفحات الانس فارسي ص 1000]

ص ١٣٠ س١٥ العارف لايموت

هن شطح جي اصليت بابت خبر پئجي نہ سگهي. البت شيخ ابوالحسن خرقاني (وفات 426هـ) جو قول آهي تہ 'الصوفي غيرمخلوق' يعني صوفي مخلوق ناهي.

[ڪاشف الاسرار اسفرائني ص ١٣٩ ۽ چهل مجلس علاءُ الدولہ سمناني ص ٢٢٥، تذڪرة الاولياء، عطار " استعلامي " ص ٧٠١]

ص١٣١س٤ء٥

از مرگ و زندگاني ما عشق فارغ است
دريا ولي بموج وحبابش نہ بستہ است

تحقيق مكمل ٿي نہ سگهي.

ص١٣٣ س٦ عارف جامي

مولانا جامي لائحه ١٦ ۾ اصل عربي عبارت هن ريت آندي آهي.

فسبحان الله من احتجب بمظاهر نوره و ظهر باسبال ستوره يعني پاڪ آهي، اها ذات جيڪا پنهنجي نور جي جلوه گري ڪري لڪل آهي ۽ پنهنجي چهري تي نقاب اوڍڻ سبب جلوه آرا آهي. (لوائح جامي تسبيحي ص ٢٧، لوائح اردو فيضي، ص٣٣)

ص ١٢٨ س٩ : العجز عن درک الادراک ادراک العجز

هيءَ قول حضرت ابوبڪر صديق ڏانهن منسوب آهي. ليڪن اصلي مقولي ۾ آخري لفظ العجز ناهي. هتي شايد ڪاتب جي سهو سبب اچي ويو آهي. امام رباني پڻ هن مقولي کي مڪتوبات ۾ آندو آهي پر هو ان کان وڌيڪ جتي هو اهو نتيجو قائم ڪري ٿو تہ معرفت کان عاجز ٿيڻ عين معرفت آهي.

هي الفاظ بہ آڻي ٿو. فسبحان من لم يجعل للخلق اليه سبيلا الا بالعجز عن معرفته يعني پاڪ آهي اها ذات جنهن معرفت ۾ عاجزي کانسواءِ مخلوق لاءِ ٻيو ڪو چارو نہ ڇڏيو آهي.

ابن عربي وري فص شيشيہ ۾ هن مقولي تي پنهنجي نقطۂ نظر کان روشني وڌي آهي.

[مڪتوبات دفتر سوم مڪتوب ١٢٢ اردو ص ٣٩٥ فهارس تحليلي هشتگانہ آرٹر بيولر ص٤٢ فصوص الحڪم ذهين شاه تاجي ص١٠٦]

ص ١٣٤ س١ ۽ ٢

حق نور و تنوع ظهورش عالم
توحيد همين است دگر حيلہ و غرور

هي هڪ مشهور رباعي جون بہ آخري ستون آهن، مڪمل رباعي هن ريت آهي:

درکون و مکان نيست عيان جزيک نور
ظاهر شده آن نور بانواع ظهور
حق نور تنوع ظهورش عالم
توحيد همين است دگر و هم وغرور

معنيٰ: پنهي جهانن ۾ هڪ نور ڪانسواءِ ٻيو ڪو ظاهر ناهي اهوئي نور آهي، جيڪو ڪيترن قسمن ۾ ظاهر ٿيو آهي.

حق پاڻ نور آهي ۽ ان جا قسم قسم جا ظهور هي عالم آهي، اهائي توحيد آهي باقي سڀ ڪجهه اجايو خيال ۽ گمان آهي.

هيءَ رباعي شيخ سعد الدين حمويءَ جي آهي.

[The Quranic Sufism Mir Valiuddin P-177]

ص ۱۳٤ س ۱۲: وجود جا ڇهه مرتبا

ذات خداوندي ۽ انسان يا خالق ۽ مخلوق جي تعلق جي صوفين هن ريت سمجهاڻي ڏني آهي. ذات جو اهو مرتبو يا حيثيت جيڪو مجرد آهي يعني ٻين سڀني شين کان الڳ آهي ايتريقدر جو صفات کان به الڳ آهي ان کي احديت جو مرتبو ڪوئين ٿا. ان جا ٻيا نالا لا تعين، غيب مطلق، باطن وغيره به آهن. ذات جي اها حيثيت يا مرتبو نزولات کان پاڪ آهي.

نزول اول جنهن کي تعين اول به چون ٿا، مان مراد ذات جي اها حيثيت آهي جڏهن ان جو علم سندس ذات، صفات ۽ موجودات لاءِ اجمالي نوعيت جو آهي. يعني ان ۾ موجودات جي تميز ناهي، جيئن ڇڄ يا داڻي ۾ وڻ يا ٻوٽي جا پن، ميوو ۽ ٽاريون شامل آهن. ظاهر آهي ته اهي سڀ ڳالهيون فڪري آهن ظاهري طور ائين ناهي. ذات جي ان حيثيت کي وحدت جو مرتبو ڪوئين ٿا. ان جا ٻيا نالا حقيقة الحقائق، حقيقت محمدي ۽ قلم اعليٰ پڻ آهن.

نزول ٻيو يا تعين ثاني مان مراد ذات باري تعالیٰ جو پنهنجي ذات صفات ۽ سموري موجودات بابت اهو علم آهي جيڪو تفصيلي آهي. يعني جڏهن سندس علم ڇڄ مان ڦٽي نڪتل وڻ، ان جي پنن ۽ ميوي وغيره بابت آهي. ان کي واحديت چون ٿا. اعيان ثابته ۽ انساني حقيقت ان ۾ شامل آهن.

نزول ٽيون عالم ارواح کي چون ٿا جنهن ۾ ڪائنات جون اهي شيون اڇي وڻ ٽيون جيڪي مجرد ۽ بسيط آهن ۽ ان کي عالم ملڪوت يعني روحن ۽ فرشتن جي دنيا پڻ چون ٿا. نزول چوٿون عالم مثال آهي جنهن ۾ اهڙيون شيون اڇي وڻ ٽيون جيڪي لطيف ۽ ناقابل تقسيم آهن ۽ ٻين شين سان نٿيون ملن. اهو عالم ظاهري ۽ عالم ارواحن جي درميان گويا برزخ آهي.

نزول پنجون اهو ظاهري عالم يا جسماني عالم جنهن ۾ اهي مادي شيون شامل آهن جيڪي قابل تقسيم ۽ قابل تجزيہ آهن. انهيءَ کي عالم ناسوت ۽ عالم شهادت بہ سڏين ٿا.

نزول چهون خود انسان جو وجود آهي.

سمجهاڻي خاطر تنزلات ست يا ڇهہ نزول هيٺين جدول سان سمجهائي سگهجن ٿا:

مرتبہ اولي	مرتبہ ثاني	مرتبہ ثالث	مرتبہ رابع	مرتبہ خامس	مرتبہ سادس	مرتبہ سابع
ذات	تنزل پهريون	تنزل ٻيو	تنزل ٽيون	تنزل چوٿون	تنزل پنجون	تنزل ڇهون
احديت	وحديت	واحديت	روح	مثال	جسم	انسان
باطن	حقيقت محمديہ	اعيانِ ثابتہ	×	×	×	×
لاتعين	تعين اول	تعين ثاني	×	×	×	×
×	لاهوت	جبروت	ملكوت	×	ناسوت	×
مراتب الاهيہ		مراتبہ كونيہ			مرتبہ جامعہ	

2- حضرات خمسہ

2-3 ظهور علمي 4-7 ظهور عيني

جيئن جدول مان ظاهر آهي تہ احديت، وحديت ۽ واحديت تنهي کي گڏي الاهي مرتبا پڻ کوڻين ٿا. کي وري احديت کي لاتعين، وحدت کي تعين اول ۽ واحديت کي اهڙي طرح روح، مثال ۽ جسم کي کوني مرتبا جو نالو ڏين ٿا. پڻ تعين ثاني چون ٿا. وري حقيقت محمديہ، اعيان ثابتيہ روح، مثال ۽ جسم کي گڏي حضرات خمس يا پنج حضرات چون ٿا.

ان ريت حقيقت محمدي ۽ اعيان ثابتہ جو گڏيل نالو ظهور علمي آهي جڏهن تہ روح مثال، جسم ۽ انسان کي گڏي ظهور عيني جو نالو ڏين ٿا.

جدول مان اهو پڻ واضح ٿئي ٿو تہ ذات ۽ احديت کان پوءِ انسان تائين پنج نزولات آهن ۽ ڇهين مرتبي ۾ انسان آهي پر اهو انهن سيني جو جامع آهي.

صوفي فکر ۾ عام طور ۽ نقشبندي فکر ۾ خاص طور تنزلات ست جي اها سمجهاڻي عام جام نظر اچي ٿي. سڀ کان پهريائين اهو تصور ابن عربيءَ جي فکر ۾ جهلکندي نظر اچي ٿو ۽ ان کان پوءِ محمود شبستري گلشن راز ۾ ۽ مولانا جامي لوائح ۾ ان کي تفصيلي انداز ۾ واضح کن ٿا. مولانا جامي مرتبہ اول کي لاتعين جو نالو ڏئي ٿو ۽ مرتبہ ثاني کي تعين اول کوئي ٿو. لائحہ 16، 17 ۽ 24 ۾ هو انهن جي سمجهاڻي ڏئي ٿو. امام رباني پڻ مکتوبات ۾ تعين اول ۽ تعين ثاني جي پنهنجي مخصوص انداز ۾ تشريح ۽ تعبير کري ٿو.

سنڌ ۾ نقشبندي فڪر جي حوالي سان محمد زمان لوراي واري جو خاص مقام آهي ۽ اهو فڪر سندس حوالي سان اڳتي هلي سنڌ ۾ وڌيڪ ڦهليو. حمل فقير لغاري (وفات 1296ھ) جيڪو درگاھ لوراي وارن جو مريد هو تنهن پنهنجي شاعريءَ ۾ حضرات خمس ۽ تنزلات ستہ بابت هيئن روشني وڌي آهي.

نزول واجب جا آهن پنج سمجهه تون تنين کي بي رنج
وحدت، واحديت، روح، مثال بي چون، عالم حس، سنيال
حضرت الخمسہ ان کي ڄاڻ ان کي ڄاڻي ذوالعرفان
احديت ساڻ وحدت ٿئو واحديت ساڻ آئيو ٻاهر
روح مثال شهادت جو هت هر شيءِ ۾ ٿيو آهي ظاهر

[التكشف عن مهمات التصوف ص 40، قرآن اور تصوف ص 107، عمدة السلوك ص ۲۳٤، كليات حمل ص ۱۱٦]

[The Degrees of Exislence Al _ Attas P _ 9]

ص ۱۳۵ س۸: حقيقت محمديہ ۽ ٻج جو مثال

ابن عربيءَ جي هڪ ننڍي تصنيف جو نالو آهي 'شجرة الكون' جنهن ۾ هو انهيءَ تشبيه جو پوريءَ ريت تفصيل يا وچور پيش ڪري ٿو. هو لکي ٿو جيڪڏهن هن سموري مخلوق يا ڪائنات کي وڻ وانگر تصور ڪجي تہ پوءِ سندن ذات گرامي ان وڻ جو ٻج يا ڦل آهي.

[شجرة الكون عربي " اردو فيصل آباد ص۷۷سنہ ۱۹۸۵]

ص۱۳٦ س ۱۳ ۽ ۱٤

مار تاراست نگردد نرود در سوراخ
راست شو تا بتواني بلحد گنجيدن

هن شعر بابت تحقيق مڪمل ٿي نہ سگهي.

ص۱۳۷ س۱۲ ۽ ۱۳

چيست دنيا از خدا غافل بدن
ني قماش و نقره وفرزند و زن

هي شعر مثنوي روميءَ جي دفتر اول ۾ آهي.

هڪ لحاظ سان هن شعر ۾ مولانا روميءَ تصوف جو انقلابي نظريو پيش ڪيو آهي. ڇو ته عام طور تصوف جو مطلب اهو ورتو ويو آهي ته دنيا کان منهن موڙي ڇڏڻ يعني ايتريقدر جو زال ۽ ٻارن کان ٻه پري رهجي. پر هتي مولانا رومي چوي ٿو ته سازوسامان، چاندي ۽ ٻار ٻچا، اهي دنيا ناهن. دنيا اصل ۾ خدا کان غافل ٿيڻ جو نالو آهي. ٻين لفظن ۾ تصوف 'رهبانيت' سان هم آهنگ نه بلڪ ان جي خلاف آهي. مثنويءَ ۾ هن سلسلي ۾ ڪيترا شعر ملن ٿا.

[مثنوي نڪلسن شعر ٩٨٣ - ص ٥٧]

ص ١٣٠ س ٤ : تعين

تعين مان مراد شيءِ جي اها امتيازي خاصيت آهي جنهن جي ڪري اها ٻين کان الڳ آهي ۽ ان جي ڪري ٻيون شيون ساڻس شريڪ ناهن. عام لفظن ۾ شين جي خارجي وجود کي به تعين ڪوٺيو وڃي ٿو.

امام رباني تعين اول کي وحدت جي برابر سمجهي ٿو ۽ ان کي ڪائنات ۾ جاري وساري قرار ڏئي ٿو. ان کانسواءِ هڪ ٻئي مڪتوب ۾ هو تعين علمي ۽ تعين ذاتي بابت پڻ سمجهاڻي ڏئي ٿو.

تعين اول جي سمجهاڻي ڏيندي چوي ٿو ته اهو ذات خداونديءَ جي اسماءَ، صفات شيون ۽ اعتبارات جي مرتبن جو جامع آهي. وري ان کي هڪ لحاظ کان حقيقت محمدي پڻ ڪوئي ٿو. تاهم هي نهايت دقيق بحث آهي جنهن کي وڌيڪ مڪتوبات ۾ مطالعو ڪرڻ گهرجي. وڌيڪ وضاحت لاءِ ڏسو تنزلات ستہ جي سمجهاڻي.

[مڪتوبات دفتر اول مڪتوب ص 152، دفتر اول، مڪتوب 260، ص 216
ڪتاب التعريفات جرجاني ص 38 مسئلہ وحدت الوجود ص 14]

ص ١٣٠ س ٢٣: تون هر شيءِ کي هر شيءِ ۾ ڏسين

ابن عربي فص هارونيہ ۾ چوي ٿو.

فان العارف من يري الحق في كل شيءِ، بل يراه عين كل شيءِ.
يعني عارف اهو آهي جيڪو حق کي هر شيءِ ۾ ڏسي، بلڪ حق کي هر شيءِ جو عين ڏسي.
[فصوص الحكم عربي عفيفي ص ١٩٢]

ص١٤٣س٤ ۽ ٥

گنج پنهان است علم معنوي
در تو آيد گدزخود بيرل شوي

هن شعر بابت تحقيق مڪمل ٿي نہ سگهي.

ص١٤٤س ١ كان ٦: علم صورت پيشهٔ آب وگل است

نڪلسن جي مثنويءَ رومي جي دفتر اول ۾ صرف وچ وارا اشعار آهن.
[مثنوي رومي شعر ٣٤٤٧ص ١٥٢]

ص١٤٥س١: دلائل خيرات

سيد محمد بن سليمان جزولي (وفات ٨٧٠هـ) افريڪا جو باشندو هو. هن علم جي تحصيل فاس شهر مراڪش ۾ ڪئي. اڳتي هلي مشهور صوفي سلسلي شاذليہ سان وابستہ ٿيو. دلائل خيرات ۾ هن صلواتون ۽ درود شريف جمع ڪيا آهن جيڪي اڳتي هلي نهايت مقبول ٿيا. ايتريقدر جو عام طور قرآن شريف جي تلاوت کانپوءِ دلائل خيرات جو ورد ڪيو ويندو آهي. دلائل خيرات جا اٺ حصا آهن يا منجهس 'اٺ حزب' آهن. اهو ان ڪري تہ جيئن هفتي ۾ ان جو ختم پورو ڪري سگهجي.

دلائل خيرات جون ڪيتريون شرحون لکيون ويون آهن پر هتي خبر ناهي تہ ڪهڙي شرح ڏانهن اشارو ڪيو ويو آهي.

[بيان البركات في ترجمة دلائل الخيرات ص ٩ عربي " سنڌي ترجمو عبدالوحيد جان سرهندي]

ص ١٤٥س ١٨: اذا تم الفقر فهو الله

صوفين جي اصطلاح ۾ فقر مان مراد فنا في الله آهي ۽ اهو ڪاملن جو مرتبو آهي.

عطار منطق الطير ۾ ان کي سالڪ جي لاءِ ستين يعني آخري وادي يا منزل ڪوٺيو آهي. هفتمين وادي فقر است وفنا، گويا جڏهن فقر مڪمل ٿي وڃي ۽ محض نيستي حاصل ٿئي تہ ان وقت الله تعاليٰ کانسواءِ ٻيو ڪجهہ باقي نٿو رهي. امام رباني وڏيڪ وضاحت ڪندي چوي ٿو تہ ان جو اهو مطلب هرگز ناهي تہ فقير الله تعاليٰ سان متحد ٿي وڃي ٿو يا هو خدا بنجي وڃي ٿو، اهو تہ سڌو سنئون ڪفر آهي.

[مفاتيح الاعجاز في شرح گلشن راز ص 87، مڪتوبات جلد اول مڪتوب 266، ص 258]

ص١٤٥ س١٠: الفقير من لا قلب له ولا رب ولا دين

ابن عربيءَ جي مشهور تصنيف فتوحات مڪيہ ۾ هي شطح هن ريت آهي.

الفقير عندي من لاقلب له ولا رب ولا دين.

فخر الدين عراقي جي مشهور تصنيف ' لمعات' جي لمعہ ٢٠ ۾ هيءَ عبارت شيخ علي الجريري جي حاڪايل آهي. ان کانسواءِ اتي فقر جي موضوع تي ٻيا بہ ڪيترائي اقوال آندل آهن. مثلا جنيد بغداديءَ جو هيءَ قول بہ اتي ملي ٿو. الفقير لايفتقر الي نفسہ ولا الي ربہ يعني 'فقير کي نہ پنهنجي ضرورت آهي ۽ نہ مالڪ جي' 'الفقير لايحتاج الي الله' بہ اتي ئي آهي، جنهن جي سمجهاڻي ڏيندي چيو ويو آهي تہ 'احتياج' 'موجود' شيءِ جي صفت آهي. جڏهن فقير موجود ئي نہ آهي ۽ هو نيستيءَ جي بحر ۾ آهي تہ پوءِ ڪيس کو احتياج باقي نٿو رهي.

انهيءَ ساڳئي لمعي ۾ 'سواد اعظم' جو اصطلاح بہ استعمال ڪيل آهي.

درمذهب ما سواد اعظم اينست " ڪا ورا ز سواد فقر لبسي باشد

معنيٰ: اسان جي مذهب ۾ 'سواد اعظم' اهو آهي تہ ان جو لباس فقر جي ڪاراڻ هجي.

[فتوحات مڪيہ معارف ص ٤٢٨، ديوان عراقي لمعات ص ٣٧٦، ۽ ٣٧٧ اشعة اللمعات جامي ص، ١٢٧، 112 _Divine Flashes William Chittick PP 10]

ص١٥٢ س٦ ۽ ١٧

خلق مجنون است، مجنون عاقل است

خلق از احوال مجنون غافل است

هن شعر بابت خبر نہ پئجي سگهي تہ ڪنهن جو آهي.

متن ہِ آیل کتابن جا نالا

ديوان حافظ	132-4
عين العلم	104-16-6
اسراءَ شرح	74-60-50-41-40-28-6
بيضاوي (حاشيہ) عبدالحكيم	106-8
ديوان شيخ سعدي	9
تفسير حسيني	43-11
برده (قصيده)	29-15
احياءِ العلوم	-34-33-29-27-20-16
	26-113-106-103-53-50
رشحات (عين الحيات)	69-27
اسعاف- ابن حجر	27
اصول الطريقت- حميد الدين ناگوري	31
لمعات - فخر الدين عراقي	31
مثنوي رومي	137-78-52-33
كيماءِ سعادت- امام غزالي	35
مبدأ معاد- امام رباني	123-106-50
منطق الطير عطار	51
سلسلة الذهب- مولانا جامي	51
فصوص (شرح) ابنِ عربي شارح مولانا جامي	50
شرح اللمعات عبدالغفور لاري	53
صراط شيخ عبدالحق محدث دهلوي	53
تبصره- (صدر الدين قونوي)	53
مكتوبات امام رباني	110-74-65-53
فصوص ابنِ عربي	67
سبحة الابرار- مولانا جامي	78

عوارف المعارف- شیخ شهاب الدین عمر سهروردي	104
شرح اسرار الوحي الاصح- ابنِ عربي	104
الصراح (لغت)	104
رساله قشیریه - عبدالکریم بن هوازن	106
شرح مثنوي (؟)	114
منظوم الاخلاق (؟)	115
کتاب الهدایه	118
المطول- عبدالحکیم مولوي	141-53
دلائل خیرات شرح	145
رساله المعراج - مولانا جامي	146

کتاب ۾ آيل قرآن شريف جون آيتون

واعبد ربك حتیٰ ياتيك اليقين	۳
ان الدين عندالله الاسلام	۳
فلا تموتن الا و انتم مسلمون	۳
وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون	٤
الا ان اولياء الله لا خوف عليهم ولاهم يحزنون	٤
وما يعلم جنود ربك الا هو	۸
ولايدخلون الجنت حتیٰ يلج الجمل فی سم الخياط	۱۰
الا الی الله تصير الامور	۱۵
الا ان اولياء الله لاخوف عليهم ولا هم يحزنون	۱۷
ربنا الذی اعطیٰ کل شیء خلقه	۲۱
واشهدهم علیٰ انفسهم	۲٤
الله نور السمٰوات والارض	۲۵
وفی انفسکم افلا تبصرون	۲٦
انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا	۳۳
باطنه فيه الرحمة و ظاهرهٗ من قبله العذاب	۳٤
وحيل بينهم و بين ما يشتهون	۳٤
بل هم فی لبس من خلق جديد	٤۵
ليس كمثله شیء	٤۸
انما انا بشر مثلكم	٤۸
الا الی الله تصير الامور	۵۰
فمن شاء فليؤمن و من شاء فليكفر	۵٦
ويرفع الله الذين آمنو منكم والذين اوتو العلم درجات	۵۹
ربنا الذی اعطیٰ کل شیء خلقه	٦۰
قل الروح من امر ربی	٦۳

الى المسجد الاقصىٰ الذى	٦٤
ليس كمثله شيء	٦٥
وما ارسلناك الا رحمة اللعالمين	٧٠
ليذوقوا العذاب	٧١
ان ربى علىٰ صراط مستقيم	٧٥
ان كنتم تحبون الله	٨٣
يغفرلكم ذنوبكم	٨٣
واعتصمو بحبل الله	٨٤
واعتصمو بالله	٨٤
ولقد يسرنا القرآن للذكر فهل من مدكر	٨٥
لاخوف عليهم ولاهم يحزنون	٨٥
وماخلقت الجن والانس الاليعبدون	٨٥
فاذا اطمانئتم فاقيمو الصلاة	٨٩
انا عرضنا الامانة على السمٰوات والارض	٩٩
الا ان اولياء الله لاخوف عليهم ولاهم يحزنون	١٠٠
الا بذكر الله تطمئن القلوب	١٠٣
انما انا بشر مثلكم	١٠٥
اينما تولوا فثم وجه الله	١٠٨
الذين آمنوا ولم يلبسو ايمانهم بظلم	١٠٩
فاولٰئك لهم الامن و هم مهتدون	
كل شيء هالك الا وجه	١١٤
اكاد اخفيها	١١٤
كل يوم هو فى شان	١١٨
يبدل الله سيئاتهم حسنات	١٢٣
فتمنوا الموت ان كنتم صادقين	١٢٩
ربنا الذى اعطىٰ كل شيء خلقه ثم هدىٰ	١٣١
لايدخلون الجنة حتىٰ يلج الجمل فى سم الخياط	١٣٦

لها ما كسبت و عليها ماكتسبت	١٣٧
انه لاييئس من روح الله الاالقوم الفاسقون	١٣٩
يا ليتنى كنت معهم فافوز فوزا عظيم	١٤٠
الا ان اولياء الله لاخوف عليهم ولاهم يحزنون	١٤٠
وجهت وجهى للذى فطر السمٰوات والارض حنيفا وما انا من المشركين	١٤٨
فاينما تولوا فثم وجه الله	١٥٠
و آتوا البيوت من ابوابها	١٥١
ربنا آتنا من لدنك رحمة و هيء لنا من امرنا رشدا	١٥١
ولكم فى القصاص حيٰوة يا اولى الالباب	١٥١

متن ۾ آيل حديثون ۽ ٻيون عبارتون

من كان لله كان الله له (ح)

من له المولىٰ فله الكل (ح)

الموت قبل الموت ٣

من قتلته فانا ديته (ح) ٤

انا احمد بلاميم ٩

حب الوطن من الايمان (ح) ١٠

وجودك ذنب لايعاد له ذنب ٨

وصف المكين لايزيله المكان ١١

الايمان عريان و لباسه التقوىٰ (ح) ١٢

الربا حرام ١٢

كل محدثة بدعة ١٢

كنت نبيا و آدم بين الماء والطين (ح) ١٢

الفقير ماله مباح و دمه هدر ١٣

الادراك مع العجز عن دركه ١٤

اذا زال المانع عاد الطبع ١٥

لاحول ولا قوة الا بالله ١٦

استفت قلبك و ان افتاك المفتون (ح) ٢٠

جذبة من جذبات الرحمٰن توازى عمل الثقلين ٢٠

لن يلج الملكوت من لم يولد مرتين ٢١

الوقت سيف قاطع ٢٩

ان الله فى دهركم نفحات فتعرضوا لها (ح) ٢٩

النهاية هى الرجوع الى البداية ٣٣

ماتجلى الله لشىء ثم احتجب ٣٥-٣٧

من عرف ربه كل لسانه ٣٨

انت غمامة علىٰ نفسك فاعرف حقيقت نسفك ٤١

من عرف نفسه فقد عرف ربه (ح) ٤١

ما فی الوجود الا الله	٤٣
انا بلا انا	٤٥
کل العلوم مندرج فی البسملة	٤٦
سبحان من خلق الاشیاء و هو عینها (ابن عربی)	٤٧
ان الصوفی خسر الدنیا والآخرة	٤٨
خلق الله آدم علیٰ صورته (ح)	٦١
من عرف نفسه فقد عرف ربه (ح)	٦٢-٨٤
الاعیان ماشمت رائحة الوجود (ابن عربی)	٦٥
المؤمن مرأة المؤمن (ح)	٦٧
الصلاة من الصلا	٧٠
لن تروا ربکم حتیٰ تموتوا (ح)	٧٣
من عرف الله کل لسانه	٧٦
عرفت ربی بجمیع الاضداد	٧٦-١٣٦
لو کنت متخذا خلیلاً غیر ربی لاتخذت ابا بکر خلیلا	٧٨
طلب العبادة بعد الوصول شرك	٨١
کفیٰ بالتوحید عبادة وبالجنة ثوابا (ح)	٨٥
لولاك لما خلقت الافلاك (ح)	١٠١
تفکروا فی آلائه ولاتفکروا فی ذاته	١٠٨-١٣٣
الصوفی خاسر الدارین	١١٣
الفقیر لایجری علیه القضاء	١١٣
من عرف الله لایخفیٰ علیه شیء	١١٥
ان العرض لا یبقی زمانین	١١٨
الایمان بین الخوف والرجاء (ح)	١٢١
ان کل مصیبة حتی الشوکة والهم کفارة الذنوب	١٢٩
العارف لایموت	١٣٠
العجز عن درك الادراك ادراك العجز	١٣٣
اذا تم الفقر فهو الله	١٤٥
الفقیر من لا قلب له ولارب ولادین	١٤٥
انا لحق	١٤٩

متن ہ آیل کي خاص علمي ء صوفیانہ اصطلاح

الف: انوار– 17، 29، 140، اختیاري موت 26، انوار قاهره– 27، انا– 132، 431، اعتبار– 31، اتحاد– 140، 51، اطلاق– 134، 132،42، 47،اثبات– 43، اعراض– 44، 53، 130، اخفيٰ– 63، اعیان ثابتہ– 67، 68، انسان کامل– 68، ایمان ء ایقان– 72، 74، اضداد– 76، آئینو– 77، 107، احسان– 82، الهام– ۱۰۶، اجماع– ۱۰۸، ارادو– ۱۱٤، اصول ۱۱۵، ۱۱۹، اشراق– ۱۱۵، ۱۱۹، الاهی انوار– ۱۱۹، اسلام– ۱۲۰، الوهت ۱۲۷، امکانی تعین– ۱۳۰، ۱٤۵، ادراك، ۱۳۳، احدیت– ۱۲۵،

ب: بدن– 72، بقا– 177، 116، بسیط علم– 77، بسیط– 124، برزخ– 134

پ پنج لطیفا– 8،7،

ت: تالہ– 5، تجرید ء تسلیم– 13، توبہ– 14 تجلي– 29، 37، 35، 58، 69، 114، 115، 149، تخلي– 29، 36، تقید – 31، 47، تمکین 153، 102، تفرقہ– 33، تجلي– 36، تعینات– 43، 144، تعیین– 61، 145، 135، 134، 101، تعین وجوبي– 65، تناقض– 76، توحید، 85، یقین وجوبي– 101، ترکیب ۱۳۱، تعین ثانی ۱۳٤، تعین ثالث ۱۳٤، تعین رابع– ۱۳٤، تعین خامس– ۱۳۵، تلوین– ۱۵۳،

ج: جبروت– 122، 134، جمع– 33، 691، جوهر– 42، جبرائیلي حضور– 61، جمع الجمع– 77، جزو– 4،

جنت– 103، جامع مظهر– 135،

ح: حضور– 4 حریت– 6، 126، حال، 115، 160، 64، حیرت 14، 132، حقیقت 22، 159، حالي میثاق– 23، حجاب 31،34،146، 145، 137، 133، 70، 129،

حادث 32، 61، حلول– 51، حقیقت محمدیہ– 135، 134، 101، 80، 79، 61، 65، حق الیقین– 74، 77، 80، حیرة کبريٰ – 77، حج اکبر– 56،

خ: خودي– 11، 31، خوف ء امید 120، 16، خفي 163، 72، خیال– 64،

د: دیدار– 73

ذ: ذات مطلق– 11، 78، ذاتي تجلي 4،16،39،75،101،139، ذات واجب 66، دوزخ 103،

ر: روح جزئي 42، روح کلي– 7– 42 51، 61، روح محمدي– 8–9، روح احمدي 9، رضا–

12،94، رند– 75، رضا بالقضا– 122،
ز: زاهد– 134، 113، زندیق– 43، زمان– 107،
س: سلفیات– 18، سلوک– 31، سدره المنتهي– 42، سالک– 33، 73، سیر في الله– 40، 58، 74، سیر الي الله– 58، 74، سر– 63، 72، سالک مجذوب– 101، سکینه– 115، سواد اعظم– 145،
ش: شریعت – 22، تعین وجوبي– 41، شهود ء شهادت– 72، شرک، 109،
ص: صورت– 19، 42، صوفي– 34، 49، صنم 137،
ض:
ط: طریقت– 22 طالب– 131، 119، طوالع– 115،
ظ: ظلال– 27، 70، ظل، 53، ظلي ولایت، 80، ظلم– 109،
ع: عارف– 1،2،5،40، 55، 57، 58، 113، 114، 130، عاشق– 2، 5، 13، عقل کل– 8، 42، عجب– 16، عالم ملکوت– 18، 27، عدم– 152، 122، 120، 76، 39، عالم عقول– 28، عالم ارواح 27، 28، عابد– 31، عین– 33، 44، عالم خلق، امر امکان– 38، عقل اول– 42، عرفان– 56، عرض– 42، 54، عالم مثال– 74، عین الیقین– 74، عنقا– 80، 132، عالم صغیر– 84، عالم کبیر– 84، عین الیقین– ١٠٠، عذاب –١٠٩، عابد– ١١٣، عقلی انوار– ١١٩، عبودیت– ١٢٥، عرض– ١٣٠، عالم معانی– ١٣٤، عالم اعیان– ١٣٤، عالم امر– ١٣٤، عالم مثال– ١٣٤، عالم شهادت– ١٣٥، عالم قدسی ١٣٦، عالم مجازی ١٣٦،– عالم وجوب ١٣٦، علم مکاشفه– ١٤٢، عناصر– ١٤٢، عالم ارواح– ١٤٨، عالم ارواح– ١٤٨،
غ: غیریت– 54، غیب– 72،
ف: فقر– 9،115،117،112،152، فقیر 9، فنا 26، 32، 45/116،
ق: قلم اعلیٰ– 8، 142، 161، قاب قوسین– 37، قلب حقیقي– 63، قلب– 105، 112، قرب– 126
ک: کثرت– 23، کمال– 32، کلي طبعي– 48، کافر– 50، 73، 144، کفر– 77، 120، 144، 140، کرامت– 115، 116، کلیسا– 119، کنه ذات– 133،
ل: لاهوت– 7، 22، 134، لامکان–27، لوح محفوظ 42، لوامع– 115، لوائح– 115، لاتعین– 134،
م مقام– 6، 143، 115، مقامات– 15، معنیٰ– 19، میثاق– 26، 57، مقید– 22، 111، مطلق –

13، 22،29، 43، 111، معرفت– 22، 108، 106، ، 115، 120، مكاشفو– 30، 100، 110، 115، ممكن– 31، مطلوب– 31، 75، معبود– 31، مقيد– 48، 43، 32، 75، مشاهدو– 32، ملأ اعلي– 58، 80، مراقبو– 71، موجوديت– 76، موحد– 32، مجذوب– 33، مجاهده– 143، معني– 42، مقام محمدى – ٤٨، محاضره– ١٠٠، مجذوب سالك– ١٠١، مبتدي ء منتهي– ١٠٤، ملكوت– ١٠٥، ١٢٨، ١٣٦، معصوم– ١٠٦، محفوظ– ١٠٦، مشهين– ١٠٧، مكان– ١٠٧، مسجد– ١١٩، ١٥٠، نفس لوامه، 17، 102، 105، مطلق وصال– 122، مجذوب مرشد– 127، محبت نفس 104، 105،

ن: نفد– 17، ناسوت– 22، نفي– 25– 43، 102، 36، 71، 115، 160، 771، نفس كلي– 142، نفس اماره 6، 7، 37، 105، نور– 115، 119، 133،

و: وصال– 9، 77، وجود مطلق– 12، 133، 130، 43، 46، 61، وحدت الوجود– 22،51، وحدت– 23، 147، 134، 131، 108، وصول– 29، 31، 32، 41، 56، 110، واجب – 31، واصل– 35، ولايت– 38، 115، 67، وصل عرياني– 38، 75، وجود– 46، واجب الوجود– 60، وجود علمي– 66، وجه خاص– 67، وجوب– 67، وجوبي اسم، 68، وجوبي شخص– 41، ولي– 106، واحديت– 134،

هـ: هويت– 31، همه اوست– 43، 51، 54، ورائيت – 75، ولايت صغري ء كبري– 80،

ي: هيئت– 130،

مبتدي– 33، مشيخيت– 33، محقق– 36، معائنه– 37، مقام محمود محمدي– 38، مظهر– 54، 101،

ي:

نالن جي ڏسٽي

آذر ١١
ابراهيم عليه السلام، ١١، ١٤٩
ابن حجر ٢٧، ٤٣، ١٠٦
ابن عربی ٥، ٧، ٣٩، ٤٣، ٤٧، ٥٠، ٥٢، ٥٧، ٦٧، ١٠١، ١٠٤،
ابوبكر صديق رضی الله عنه ٨٧
ابوحنيفه ٨٦، ١٠٨
اسحاق عليه السلام، ٣
بيضاوی ٢٤، ١٠٦
تفتازانی ٤٣
جامی مولانا عبدالرحمان ٤٣، ٤٤، ٥٠، ٥١، ٧٨، ١٣٣، ١٤٦، ١٤٧
جنيد بغدادی ١٤٠
چلپی ١٠٨
حافظ شيرازی ٤، ٣٠، ١٣٢
دوانی جلال الدين ٤٣
رومی مولانا جلال الدين ٢، ١٢، ١٦، ٢٠، ٤٣، ٥٢، ٥٤، ٦٩، ٧٨، ٩٩، ١١٢، ١١٨، ١٣٧، ١٤٤
سعدی شيخ مصلح الدين ٢، ١٣، ١٤، ١٦، ٣٠، ٥١، ٧٨، ١٢٩
شهاب الدين (يحيىٰ) سهروردی ١٧
عبدالغفور لاری ٤٣، ٥٣،
عبدالحكيم مولوی ٨، ١٠٦، ١٤١
عبدالحق دهلوی ٤٣، ٥٣
عطار فريد الدين ٤٣، ٥١، ١١٤
علی متقی ١٦
علی قاری ملا ١٥، ١٦، ٢٩، ١٠٤
عمر (بادشاه سومرو) ٧٣

عیسیٰ علیه السلام ۱۴۹
غزالی محمد امام ۶، ۱۵، ۱۶، ۱۸، ۲۰، ۲۴، ۲۵، ۲۷، ۲۹، ۳۴، ۴۳، ۵۰، ۵۳، ۶۰، ۱۰۳، ۱۱۰، ۱۱۲، ۱۱۵، ۱۳۴، ۱۳۸، ۱۴۹، ۱۵۲
فرعون ۳۱
ماتریدی ۵۳
مارئی ۷۳
مجدد ربانی امام ۴، ۳۹، ۵۰، ۵۳، ۵۴، ۶۳، ۶۵، ۶۹، ۷۴، ۷۹، ۸۱، ۱۰۱، ۱۰۹، ۱۱۰، ۱۱۲، ۱۲۳، ۱۲۷
منصور حلاج ۲۱، ۴۴
موسیٰ علیه السلام ۳۹، ۶۰
ناگوری حمید الدین ۳۱، ۴۳، ۱۰۷، ۱۰۸
نظام ۵۳
نوح علیه السلام ۹۸
یعقوب علیه السلام ۳
یونس علیه السلام ۹۸

کتابیات– انگریزي

1, Abdur Rehman Jami	LAWAIH II E.H Whinfield M. Kazvini	IBF Lahore 1978
2, H- Attas, Syed M. Naquib	The Degrees of Existence	Tehran, 1996
3, Annemarie Schimmel	Mystical Dimensions of Islam	North Carolina 1975
4, Afhifi, A.E	The Mystical Philosophy of Muhyid Din Ibn Arbi	SH. Ashraf Lahore 1979
5, Mehmud Shabistri	Gulshan-i-Raz E.H Whinfield	IBF Lahore 1978
6, Mir Valiuddin	The Quranic Sufism	SH. Ashraf Lahore 1978
7, S.A.Q. Hussaini	The Pantheistic Monism of Ibn Al-Arabi	SH. Ashraf Lahore1992
8, Nicholson, R.A	Khashf Al-Mahjub	London 1959
9,	The Mathnvi of Jalaluddin Rumi 8 vols	1926-1940
10, E.G. Brown	A Literary History of Persia	Cambridge 1964
11, Arberry A.J	Sufism	George Alen & Unwin Ltd 1963
12, Arberry A.J	Classical Persian Literature	1958
13, Nizami, K.A	The life & Time of Shaikh Nasiruddin Chiragh	Dehli 1991

14, Sayid Athar Abbas Rizvi	A History of Sufism in India 2 vols	Suhail Academy Lahore 2004
15, William C. chittick	Divine Elashes (Lamat)	2001
16, =	The Meccan Revelations Selections	2004
17, =	Sufism: A short Indtroduction	2005
18, N.A Baloch Dr.	Lands of Pakistan	Islamabad 1995
19, Riazul Islam	Sufism in South Asia	Oxford, Pakistan 2002
20, S.H. Nadeem, Dr	Arabic Mystical Poetry	Islamic Book Science, Lahore 1979
21, Ansar Zalid Khan	History and ..... of Sindh	Royal Block Company Karachi 1980

كتابيات- عربي

1- محمد فواد عبدالباقي — المعجم المفهرس لالفاظ القرآن الكريم
دار الحديث قاهره- الطبعة الاولي- 1996

2- ابن عربي — تفسير ابنِ عربي- دار الكتب العلميه بيروت
2001

3- الامام ابي حامد محمد الغزالي — احياء علوم الدين- دار الغد جديد- مصر، 2005

4- = = = — احياء علوم الدين- المكتبه السبحانيه
كانسي رود- كوئتيه- 1998

5- ابن عربي — فصوص الحكم والتعليقات عليه ابوالعلا عفيفي
ناصر خسرو- تهران- آخر ماه، 1370

6- = = = = — الفتوحات المكيه في معرفة الاسرار المالكيه
والملكيه دار احياء التراث العربي- بيروت-
(1-4)

7- = = = = — الفتوحات المكيه تحقيق و تقديم
عثمان يحيي تصدير و مراجه ابراهيم مدكور-
پارس- (1-13)

8- = = = = — رسائل ابن عربي- (1-2) دار احياء التراث العربي
بيروت 1999.

9- = = = = — محاضرة الابرار و مسامرة الاخيار

10- حاجي خليفه — كشف الظنون عن اسامي الكتب والفنون (1-6)
دار الفكر بيروت- 1999.

11- كمال الدين عبدالرزاق كاشاني — شرح فصوص الحكم- مجيد هادي زاده
تهران 2004

12- صدر الدين قونوي — فكوك- ترجمه و متن كتاب
مقدمه و تصحيح محمد خواجوي- انتشارات مولي
تهران- 1427

13- خواجه عبدالله انصاري

فهرست تفسير كشف الاسرار وعده الابرار
به كوشش دكتر محمد جواد شريعت انتشارات امير
كبير، تهران 1362

14- مولانا عبدالرحمن جامي

الدرة الفاخره- نكولا هير و علي موسوي،
تهران 1358

كتابيات- فارسي

1، عبدالرحمان جامي — لوائح

2، = = = — نفحات الانس تصحيح دكتر محمود عابدي- تهران

3، = = = — مثنوي هفت اورنگ آقاي مرتضي- تهران

4، = = = — نقد النصوص في شرح نقش الفصوص

5، = = = — اشعة اللمعات جامي- تصحيح حامد رباني- تهران- ناصر خسرو

6، فخر الدين عراقي — ديوان كامل
مقدمه و تصحيح اسماعيل شاهرودي
انتشارات فخر رازي- تهران

7، شيخ سعدي شيرازي — كليات سعدي
بامقدمه و تصحيح شادروان محمد علي فروغي- نشر طلوع- تهران

8، خواجه محمد پارسا — فصل الخطاب
مقدمه و تصحيح جليل مسگر نزاد-مركز دانشگاهي-تهران

9، = = = — رساله قدسيه
بامقدمه و تحشيه ملك محمد اقبال
انتشارات مركز تحقيقات فارسي ايران و پاكستان

10، عبدالرزاق كاشاني — اصطلاحات الصوفيه فارسي ترجمه
محمد خواجوي- انتشارات مولي- تهران

11، باقر صدري نيا — فرهنگ ماثورات متون عرفاني- سروش- تهران

12، حضرت مجدد الف ثاني — مكتوبات امام رباني جلد اول و دوم
مقدمه تصحيح- حسن زراعي- ايوب گنجي- تهران

13، " " " — معارف لدنيه- فارسي- اردو- اداره مجددیه- ناظم آباد

14، " " " — مكاشفات عينيه- فارسي- اردو كراچي

15، " " " — مبدأ معاد- فارسي- اردو

٩١٦

16، شيخ محمود شبستري — گلشن راز (باغ دل)
17، شمس الدين محمد لاهيجي — شرح گلشن راز
مقدمه تصحيح محمد رضا بزرگي– انتشارات زوار– تهران
18، دكتر سيد جعفر سجادي — فرهنگ اصطلاحات و تعبيرات عرفاني
انتشارات طهوري– تهران
19، فتوحات مكيه — ترجمه فارسي و تعليق
باب 1 تا 325 — محمد خواجوي– انتشارات مولي– تهران
20، فريد الدين عطار — ديوان عطار– بديع الزمان فروزانفر– تهران
21 = = — منطق الطير– سيد صادق گوهرين– تهران، 1365
22 = = — تذكره الاوليا– دكتر استعلامي
انتشارات زوار– تهران
23، سيد محمد خالد غفاري — فرهنگ اصطلاحات آثار شيخ اشراق
انجمن آثار و مفاخر فرهنگي– تهران
24، خواجه شمس الدين محمد حافظ شيرازي — ديوان حافظ
باهتمام محمد قزويني و دكتر قاسم غني
كتابفروشي زوار– تهران
25، فخر الدين علي بن حسين واعظ كاشفي — رشحات عين الحياه– دكتر علي اصغر معينيان
26، دكتر سيد صادق گوهرين — شرح اصطلاحات تصوف (1–4)
انتشارات زوار– 1376
27، نور الدين عبدالرحمان اسفرائني — كاشف الاسرار باهتمام هرمان لندلت تهران 1383
28، شيخ علاو الدوله سمناني — چهل مجلس تحرير امير اقبال سيتاني
به اهتمام عبدالرفيع حقيقت– انتشارات اساطير 1379
29، سعيد نفيسي — سرچشمه تصوف در ايران– انتشارات فروغي
تهران– 1377

30. دكتر سيد محمد دامادي — ابوسعيد نامہ شماره 1973– تهران

31. كيخسرو اسفنديار — دبستان مذاهب (1–2) تهران 1362

32. شاه لطف الله قادري — منهاج المعرفت قلمي
مملوكہ ڈاكٹر نبي بخش بلوچ

33. بلوچ خان ٹالپر — فردوس العارفين قلمي– فوٹو اسٹيٹ

34. شيخ عبدالرحيم گرهوڑي — فتح الفضل– قلمي– فوٹو اسٹيٹ

35. مخدوم ابوالحسن ڈاهري — ينابيع الحياه الابديہ– قلمي فوٹو اسٹيٹ
اصل مملوكہ مكتبہ مجددیہ نعيميہ مليركراچي

36. محمد ادريس السندي ء
مخدوم سليم الله صديقي — خزينہ المخطوطات– سندي ادبي بورڈ 2006

37. مخدوم ابوالحسن ڈاهري — كچكول نامہ– تحقيق تحشيہ
غلام مصطفیٰ قاسمي– شاه ولي الله اكيڈمي
حيدرآباد– 1965

38. محي الدين ابن عربي — مازبالاييم و بالامي رويم
ترجمہ فارسي كتاب الاسراءِ الي مقام الاسري
مترجم دكتر قاسم انصاري، تهران، 1380
رسائل ابن عربي ترجمہ نجيب مايل هروي
انتشارات مولي، تهران 1382

29. ڈاكٹرگل حسن لغاري — بنيان المشيد جو سندي ترجمو عرفان جي واٹ
سندھ نيشنل اكيڈمي، حيدرآباد، 2002

30. مولانا جلال الدين رومي — مثنوي معنوي
تصحيح مقدمہ، كشف الابيات– قوام الدين
خرمشاهي، انتشارات ناهيد– 1375– تهران

31. بديع الزمان فروزانفر — احاديث و قصص مثنوي
موسسہ انتشارات امي ركبير– تهران 1376

32. = = = — كتاب فيہ ما فيہ ازگفتار مولانا جلال الدين
موسسہ انتشارات امير كبير– 1379

33، = =	شرح مثنوي شريف– انتشارات زوار– 1379
34، عبدالباقي گولپينارلي	نثر و شرح و مثنوي شريف جلد اول تا سوم ترجمه و توضيح توفيق سبحاني– 1374
35، شيخ احمد علي خان سنديلوي	تذكره مخزن الغرائب– جلد اول تا پنجم به اهتمام دكتر محمد باقر
36، شيخ روز بهان بقلي شيرازي	كتاب عبهر العاشقين دكتر هنري كاربن و دكتر محمد معين– تهران 1383
37، = =	شرح شطحيات روز بهان بقلي به تصحيح هنري كاربن– انتشارات طهوري، 2006
38، لوئي ماسينون	قوس زندگي منصو حلاج ترجمه دكتر عبدالغفور رون فرهادي انتشارات بنياد فرهنگ ايران 58– خرداد ماه 1348
39، نجيب مايل هروي	عين القضاه همداني– نشرني– تهران– 1374
40، سيد عبدالقادر	حديقه الاوليا– تصحيح– سيد حسام الدين راشدي– 1967
41، مخدوم ابراهيم خليل	تكمله مقالات الشعراء– مرتبه سيد حسام الدين راشدي، سندي ادبي بورد– كراچي– 1958
42، نياز همايوني	ملوك الكلام منظوم فارسي ترجمه ابيات سندي– حيدرآباد 1977

کتابیات اردو

1، حضرت مجدد الف ثاني — مکتوبات– اردو ترجمہ
مولانا سید زوار حسین شاہ

2، = = = — ناشر ادارہ مجددیہ– کراچي– 1988– 1993

3، = = = — رسالہ تہلیلہ مع اردو ترجمہ– 1983

4، ڈاکٹر برہان احمد فاروقي — حضرت مجدد الف ثاني کا نظریہ توحید
علم و عرفان پبلشرز، لاہور 1999

5، خواجہ محمد معصوم سرہندي — مکتوبات معصومیہ اردو ترجمہ سید زوار حسین
شاہ کراچي– 1986

6، ڈاکٹر زبید احمد — عربي ادبیات مین پاک و ہند کا حصہ
ترجمہ شاہد حسین رزاقي– ثقافت اسلامیہ، لاہور
1991

7، امام محمد غزالي — رسائل جلد اول– اردو ترجمہ
دار الاشاعت اردو بازار کراچي 1990

8، امیر خورد — سیر الاولیا– ترجمہ اعجاز الحق قدوسي

9، حامد بن فضل اللہ جمالي — سیر العارفین مترجم محمد ایوب قادري
مرکزي اردو بورڈ، لاہور 1976

10، سید مصباح الدین عبدالرحمان — بزم صوفیہ– لاہور 1988

11، الطاف احمد اعظمي — وحدت الوجود ایک غیر اسلامي نظریہ، لاہور 1997

12، سید طاہر حسین بخاري — وحدت الوجود– ہشت نگري– پشاور– 2006

13، ڈاکٹر میر ولي الدین — قرآن اور تصوف، لاہور، 1979

14، = = = — رموز عشق، لاہور 1979

15، = = = — مدارج السلوک، کراچي، 1978

16، سید اسماعیل حسیني قادري ملتاني — نور الحقیقت
ترتیب تسہیل حواشي سید عطاء اللہ حسیني
گردیزي پبلیکیشن کراچي 1981

۱۱۶

17. سيد محمد غياث نور بخش جيلاني — مفاتيح الاعجاز في شرح گلشن راز
مترجم محمد نور عالم حنفي چشتي، لاهور
بار اول

18. سيد مخدوم الحسيني القادري النظامي — مخدوم الاعجاز اردو شرح كامل
گلشن راز- حيدرآباد- دكن- 1342

19. ڈاكٹر محمد لقمان السلفي — تصوف كو پهچانئے- ترجمه نقي احمد ندوي
دار الداعي للنشر والتوزيع رياض، 2002ع

20. پروفيسر محمد عبدالرشيد فاضل — شرح لوائح جامي، كراچي 1985

21. سيد فيض الحسن فيضي — لوائح- تصوف فائونديشن لاهور، 1999

22. سيد عارف نوشاهي — جامي
علي اصغر حكمت — رضا پبليكيشنز لاهور- 1983

23. سيد محمد حسيني گيسودراز — يازده رسائل فارسي مع اردو ترجمه 1967
مولانا قاضي احمد عبدالصمد فاروقي
كراچي

24. مخدوم شيخ احمد يحييٰ منيري — مكتوبات صدي
مرتب ڈاكٹر شاه محمد نعيم ندوي
كراچي 2001

25. = = = — فوائد ركني

26. شيخ عبدالقدوس گنگوهي — مكتوبات قدوسيه- ترجمه
مولانا الحاج واحد بخش سيال 2004

27. ڈاكٹر عبدالمجيد سندي — پاكستان مين صوفيانه تحريكين سنگ
ميل پبليكيشنز لاهور، 1994

28. شاه غلام علي دهلوي — مقامات مظهري تحقيق و ترجمه
محمد اقبال مجددي، لاهور، 2001

29. ڈاكٹر محسن جهانگيري — محي الدين ابنِ عربي
مترجم احمد جاويد سهيل عمر
اداره ثقافت اسلاميه، لاهور- 1999

30. بابا ذهين شاه تاجي — فصوص الحكم – ابنِ عربي
ترجمه تنبيهات و تشريحات – كراچي
1981

31. = = = — فتوحات مكيه جلد اول
ترجمه و تشريح – كراچي 1996

32. محمد عطاء الله — تحقيق الامم في شرح فصوص الحكم

33. مولانا عبدالقدير صديقي — پشاور 1983

34. محمد رياض قادري — شرح فصوص الحكم والايقان
علم و عرفان پبلشرز، لاهور – 2006

35. مولانا محمد مبارك العلي — فصوص الحكم ترجمه كنوز اسرار القدم
بتصحيح محمد عبدالغفار لكهنوي
مطبع احمدي كانپور – 1311 هـ

36. محمد شفيع بلوچ — شيخ اكبر محي الدين ابنِ عربي
مكتبه جمال، لاهور – 2006

37. ڈاكٹر الف – د – نسيم — مسئلہ وحد الوجود اور اقبال
بزم اقبال، لاهور 1992

38. مولانا محمد ادريس كاندلوي — علم الكلام
مكتبه عثمانيه، لاهور 1996

39. مولانا محمد يوسف نانوتوي — جواهر الفرائد شرح اردو شرح العقائد
المصباح لاهور.

40. مولانا عبدالاحد — كنز الفرائد شرح اردو شرح العقائد
مكتبه شركت علميه – ملتان

41. خليق احمد نظامي — تاريخ مشائخ چشت
ندوة المصنفين دهلي – 1953

42. = = = — حيات شيخ عبدالحق محدث دهلوي
ندوة المصنفين دهلي – 1953

43. خواجه باقي بالله — ملفوظات فارسي مع اردو ترجمه دهلي 1322 هـ

٦١٩

44، سید شاه محمد ذوقي — سردلبران– اصطلاحات تصوف
محفل ذوقیہ نارتھ کراچي– 1422ھ

45، خواجہ محمد هاشم کشمي — زبدۃ المقامات– مترجم
ڈاکٹر غلام مصطفیٰ خان و ڈاکٹر صغیر الدین
اقبال رود، سیالکوٹ– 1407 ھ

46، ڈاکٹر محمد مسعود احمد — جهان امام رباني– اقلیم ششم
امام رباني فائونڈیشن کراچي– 2005

47، قاضي جاوید — پنجاب کي صوفي دانشور
شیخ غلام علي، لاهور– 1979

48، ابونصر سراج طوسي — کتاب اللمع– ترجمہ ڈاکٹر پیر محمد حسن
ادارہ تحقیقات اسلامي– اسلام آباد– 1996

49، ابوبکر بن ابواسحاق للکلاباذي — کتاب التعرف– اردو ترجمہ
ڈاکٹر پیر محمد حسن
تصوف فائونڈیشن لاهور، 1998

50، عبدالماجد دریابادي — تصوف اسلام
اسلامک بک فائونڈیشن، لاهور– 1980

51، شیخ عبدالحق محدث دهلوي — اخبار الاخیار– دار الاشاعت کراچي– 1997

52، = = = — شرح فتوح الغیب ترجمہ علامہ ظهور احمد جیلاني

53، = = = — صفہ اکیڈمي لاهور، 2000
مکتوبات شیخ عبدالحق–مدینہ پبلشنگ کراچي

54، سید محمد حسیني گیسودراز — خاتمہ آداب المریدین
نفیس اکیڈمي کراچي– 1976

55، شیخ محمد اکرام — رود کوثر– آب کوثر– موج کوثر–
ادارہ ثقافت اسلامیہ، لاهور– 1987

56، شیخ محمد اکرم قدوسي — اقتباس الانوار– ترجمہ مولانا واحد بخش سیال
الفیصل، لاهور

57، مولانا اشرف علي تهانوي — ارمغان ابن عربي
تصوف فائونڈیشن– لاهور– 1999

58، = = =	التكشف عن مهمات التصوف
	كتب خانہ مظهري كراچي– 2002
59، مولانا سيد زوار حسين	حضرت مجدد الف ثاني
	اداره مجدديہ كراچي– 1972
60، = = =	عمدة السلوک، كراچي– 1982
61، ابنِ حلاج	طواسين– عربي متن مع شرح فارسي روزبهان بقلي
	اردو ترجمه عتيق الرحمن عثماني
62، ڈاكٹر غلام جيلاني برق	فلسفيانہ اسلام
	شيخ غلام علي، لاهور– 1968
63، مثنوي مولوي معنوي	اردو ترجمہ – قاضي سجاد حدين
	فريد بک اسٹال لاهور– 1981
64، علامہ شبلي نعماني	علم الكلام اور لاكلام– نفيس اكيڈمي،
	كراچي– 1979
65، = = =	شعر العجم– كامل– تاج بک ڈپو– لاهور
66، = = =	سوانح مولوي رومي– مدينہ پبلشنگ كمپني
	كراچي
67، ابنِ عربي	فتوحات مكيہ– اردو ترجمہ– (اول تا ششم)
	علي برادران جهنگ بازار فيصل آباد 1986
68، عبدالغني	روح بيدل– مجلس ترقي ادب لاهور– 1968
69، سيد محمد مطيع الله	برهانپور كے سندهي اوليا
راشد برهانپوري	تعليقات مخدوم سليم الله صديقي
	سندهي ادبي بورڈ، جامشورو
70، غلام رسول مهر	تاريخ سندھ– عهد كلهوڑہ– حصہ اول و دوم–
	سندهي ادبي بورڈ– كراچي حيدرآباد، 1958
71، پروفيسر يوسف سليم چشتي	شرح ديوان غالب
72، = = =	شرح بال جبريل– لاهور– 1959
73، شاه ولي الله دهلوي	تصوف كي حقيقت اور اس كا فلسفہ تاريخ همعات
	سندھ ساگر اكادمي، لاهور– 1965

421

74، = = نادر مكتوبات- تحقيق و ترجمہ و مولانا نسيم احمد فريدي، ادارہ ثقافت اسلاميہ، لاهور- 1999

75، سيد اشرف جهانگير سمناني لطائف اشرفي- (1-3) اردو ترجمہ كراچي- 1999

76، پير فيض محمد نقشبندي مجددي آئينہ اوليا
اردو ترجمہ ممتاز مرزا- كراچي 2006

77، ڈاكٹر محمد مصطفيٰ حلمي تاريخ تصوف اسلام
ترجمہ رئيس احمد جعفري
شيخ غلام علي لاهور، 1950

78، شيخ احمد يحييٰ منيري مكتوبات صدي اردو-مرتبہ ڈاكٹر سيد شاہ محمد ايچ- ايم سعيد- كمپني كراچي- نعيم ندوي،

79، = = 2001، شرح الحقائق- ترجم حامد صديقي قادري چشتي.

80، امير حسن سجزي ادارہ تفهيم دين كراچي، 1977
مترجم خواجہ حسن نظامي دهلوي- زاويہ لاهور 2003

81، مولوي رحمان علي تذكرہ علماءِ هند- مترجم ڈاكٹر محمد ايوب قادري پاكستان هسٹاريكل سوسائٹي،
بيت الحكمت كراچي، 2003

سنڌي چوند ڪتاب

1، ڊاڪٽر نبي بخش خان بلوچ — سنڌي ٻولي ۽ ادب جي تاريخ
پاڪستان اسٽڊي سينٽر، جامشورو، 1999

2، = = — شاه جو رسالو- شاه جو ڪلام- جلد (8-9)
علامہ قاضي تحقيقي رٿا ۽ اشاعت- حيدرآباد 1999

3، شيخ شهاب الدين سهروردي — عوارف المعارف- مترجم مخدوم عبدالجبار
صديقي، اداره پاٽ هائوس اينڊ پبلشر، حيدرآباد-
1998

4، ڊاڪٽر حبيب الله صديقي — تاريخ باب الاسلام سنڌ، جامشورو، 1996

5، ڊاڪٽر نذر حسين سڪندري — مڪتوبات شريف ۽ سوانح حيات

6، مولانا دين محمد وفائي — تذڪره مشاهير سنڌ- (1-3)
سنڌي ادبي بورڊ جامشورو- 1985

7، مخدوم عاري — مقصود العارفين سنڌي ترجمو نياز همايوني
انسٽيٽيوٽ آف سنڌالاجي، جامشورو- 1989

8، ڊاڪٽر نبي بخش بلوچ — قاضي قادن جو ڪلام- سنڌ الاجي- جامشورو 199

9، = = — ڪليات حمل- سنڌي ادبي بورڊ، حيدرآباد، 1991

10، عبدالحسين شاه موسوي — ديوان بيدل- سنڌي ادبي بورڊ، حيدرآباد، 191
مڪلي نامہ

11، مير علي شير 'قانع' — تصحيح ۽ حاشيا- سيد حسام الدين راشدي
سنڌي ادبي بورڊ، جامشورو، 1994

12، محمد رضا بن عبدالواسع — بيان العارفين و تنبيه الغافلين- ملفوظات شاه
عبدالڪريم، تحقيق ۽ ترجمو ۽ حوالا-
ڊاڪٽر عبدالغفار سومرو، علامہ قاضي رسالو
تحقيقي رٿا ۽ سنڌ اوقاف ڪاتو 2002

13، مولانا غلام مصطفيٰ قاسمي — مقالات قاسمي- مرتب ڊاڪٽر مظهر الدين سومرو
چپائيندڙ نظير احمد قاسمي حيدرآباد، 2000
سنڌي ترجمو فتح الفضل شارح عبدالرحيم
گرهوڙي، لواري شريف ادبي ڪاميٽي بدين- 1988

423

14، ڈاکٹر عمر بن محمد داؤد پوٹو — ابيات سندي، ڪراچي- 1936

15، = = — ڪلام گرهوڑي، ثقافت ۽ سياحت کاتو- ڪراچي- 1995

16، = = — مضمون ۽ مقالا پٽ شاه ثقافتي مرڪز پٽ شاه- 1978

17، پير سعيد حسن — ابيات سندي- عام فهم معني ۽ سمجهاڻي
اردو منظوم ترجمو- ڈاکٹر نجم الاسلام ڪراچي
1981

18، خواجه محمد سعيد مهاجر مڪي — ماٹئوتن مليرصقال الضمائر جو سندي ترجمو
عبدالرحمان نقاش عبدالرشيد صابر
لواري شريف ادبي ڪاميٽي 1996

19، ڈاکٹر هوتچند مولچند گربخشاڻي — لواريءَ جا لال- ڪراچي، 1934

20، محمد پناهه قرڙو — لواريءَ جا لال ياگو ٻيو- مينيجنگ ڪاميٽي
لواري — شريف 1983

21، ڈاکٹر عبدالجبار جوٹيجو — سندي ادب جي تاريخ- (1-3)

22، ڈاکٹر عبدالرئوف سومرو — سندي لئنگيج اٿارٽي- حيدرآباد- 2004
حاصل جنين حال سندي ترجمو ڪتاب التعرف
امام ابوبڪر البخاري الڪلاباذي

24، شيخ عيسيٰ جنداللہ پاڻائي برهانپوري — سنڌ نيشنل اڪيڈمي ٽرسٽ، حيدرآباد، 2003

25، علامہ محمد اقبال — تفسير انوار الاسرار- سندي ترجمو- پروفيسر
محمد عثمان ميمن اداره پاڻ هائوس- حيدرآباد
اسلامي فڪر جي جديد تشڪيل- سندي ترجمو
عبدالغفار سومرو- اقبال اڪيڈمي، لاهور 1978

26، ڈاکٹر نبي بخش بلوچ — لطف الله قادري جو ڪلام- سنڌ الاجي- 2002
کنوز المعرفت سندي ترجمو

27، خليفو محمود فقير نظاماڻي — توفيق الطالبين- محموديہ اڪيڈمي-
ڪڙيو گنهور بدين

28، ڈاکٹر نبي بخش بلوچ — مين شاه عنايت جو ڪلام
سندي ادبي بورڈ

عربي متن جو عکس

رب يسر	بسم الله الرحمن الرحيم	وتم بالخير

الحمد لرب العالمين والصلوٰة والسلام على سيد المرسلين محمد وآله و
اصحابه اجمعين بر انكه اينجنده كلمات بزبان سندي در نكات صوفيه
اخراج كرده شد تا وقت خواندن وشنيدن طالبي راشوق ومعارفي را
شامل باشد الاول جَكُ تَنِ جِي جاءِ جِي چَڏِ ءُ ڏي
جَكُ كِيَ سَيِّئِي تُونِ ڏاڇِي تُوسِهِڙِ نه تِئِس يعني من كان
لله كان الله له ومن له المولى فله الكل الثاني جاهل ذوق
سُكِن جُوءَ عارف سُوءَ لُسُهاءِ مُورِن سندي سِياڻِ راڄ
تِيِ ڏُوءَ جِكِي يعني لذت بدن الم روح است وبالعكس ليكن كه
كرفتار بدن است روح وي از بدن منفصل نشده است ولذت
روحيه نشناسد پس همه لذت بدنيه مي طلبد بخلاف عارف كه
لذت او در آلام بدنيست چه روح منفصل است از بدن او قبل
الموت الثالث سَيُّ ڏِي ڏُوجَڻِ تَنِ ڏِسَ عَيْبَ كُنَاهُ جَنِ كَيِ

راه وهن تن وه تئو واين ترجمه قول شيخ سعدي است بيت
عاشق كه برنشايده دوست دست يافت ٥ در هر چه بعد ازان نكرد
آن دوستي اوست ٥ وفي المثنوي بيت هر كه او از عشق يابد زندكي ٥
شرك باشد نزد او جز بندكي ٥ ودرين مقام هر چند عارف كند
فاعش حق را واند فهو عبد ابدا لا عابد واعبد ربك حتى ياتيك
اليقين اي كن عابدا الى وصول اليقين فانك بعده عبد لا تشرك و
الشكن الاباون الله الرابع جِي كَحَةَ مَنجِ مُڪَاسِي مُوءِ نَمَرَن
كَڏِهِم مَن قَتَلتُه فَانَا دِيتُه وَڏِي مِلُو ٿا اِن الدِّين
عِندَ اللهِ الاِسلَام وَنِي مَوتُ وهاءِ مَوتَا اَكِي مَساءِ
آكاهُون اِسلَام ثِئو بر انكه صراط مستقيم ودين قيم عبارت
از اسلام است كه ملت ابراهيم ويعقوب واسحاق ومحمد رسول الله
وسائر بعد انست عليهم الصلوٰة والسلام قال الله تعالى فلا تموتن الا وانتم
انتم مسلمون واسلام انقياد وخضوع است ولاشك انه بدون الرضا
بالقضاء الذي هو لذة بالبلا ومحال والرضا بدون الفناء لا يتحقق
الا صورة الخامس كَوَاءِ وِصَالَ جَنِ سَاعَتَ هِكَڙِي

تَبَّ سَائِلِيْ لَاَدْرِجَنَّكَ حَيْثُ خَلَقْتُوْنِيْ ابن بیت از دیوان وصال ذات حق ۱۲ خلقت الانس والجن الا لیعبدون فرقانی حافظست یعنی ویرا معرفت الله که جنت ست حاصل شده قال الله تعالی وما خلقت الجن والانس الا لیعبدون نمای بعرفون و وصال نیز در ضمن عبادت از زوال حجابست وعلامت آن بیخودی وغیبت ست از عالم ظاهر یعنی عقل جزوی که فارق ست میان جمال وجمال بری خیزد وآنرا تجلی ذاتی واستهلاک در ذات گویند واین کمال نوع انسانست چه کمال هر چیز آنست که باطلاق که مبدء اوست برسد وچون انسان بدین سر حد رسد اسم ولایت وفنا و معرفت وکمال ونحو ویرا مسلم بود لازم نیست که همیشه بیخود بود که مقدمه وصال حالیست شبه بموت الا انکه در موت حضورست و درین نیست مگر حضور آنرا الموت قبل الموت گویند وفنا هم گویند واین زمان از تعلقات دنیویه آزاد می کرد ولا جرم بحق واصل می شود وچه قطع ووصل متقارن ومتلازم اند وفضائل این حالت بسیار را انند که بیان کرده شود ومجمل کریمه لا خوف علیهم ولا هم یحزنون والذین امنوا ولم یلبسوا ایمانهم بظلم اولئک لهم الامن وهم مهتدون وآیات

که در فضل تقوی وارد ند این همه اثر ثمرات چه تقوی صفات ایشان ثمرات العاقل یکفیه الاشارة والسادس عارف وعشاق

یَبْشُرُکَ رَبُّکَ بِرَبِّیْ جَنَّةٍ جَامِعَةٍ اَیْمَانٍ اَوْرَاهَا تَیْنَا

۱۲ یعنی ذات الله بالکیف کرذات را در ید صفات توصیف جنبید عطف بیه نه از غیر کیف

واعلم ان من یعبد الله و یدعوه فی لعلة الغائیة له اما نفع دنیاوی وهو هالک حبط صنعه وبطل عمله کما فی القرآن وهو حال الکفار والمنافقین او الجنة والنجاة وهو اجیر یوجر باجر غیر ممنون وهو حال الزهاد والعباد المؤمنین اورویته الله تعالی ومشاهدته وهو المعبود او نفس العبادة من حیث وجودها الخارجی التی تلک الهیئة المخصوصة وهو الانیة الکاملة ویسمی تأثیرا ان الفعل حینئذ صادر لذاته لا لغرض ولا عوض زائد علی ذاته کفعل الله لا یصدر عنه لکونه خیرا لا امر زائد وقد تقرر فی فن الاخلاق انه الغایة القصوی فی کمالات الانسان وهذان القصدان للعشاق والعارفین الذین عرفوا ان الله غایة الغایات اذ لا مقصود سواه فی مقصود ولا مطلوب الا ایاه وقد علمت بهذا ان من قال لا اعبده لغرض فان التبری عن المحظوظ دعوی لا برهانیة لم یفهم مراده لان مراده الغرض المعروف بین العوام وهو ما یکون محسوسا وقد یکون العابد

الحيرة

بحيث لا تصدله ولاية لكونه بالله في كل حال وهو الحرية المعبر عنه بالفنا
في التوحيد اتمنى على الزمان محالا ان ترى مقلتاي طلعة حرا اما
العبادة لرضا المعبود بنفسها بان يتعب نفسه لا رضاء المعبود لا لغرض
سواها كالتلذذ بتصور رضاه ونحو ذلك فقد قال الغزالي انه محال
بل قال التلذذ برضا المعبود نفسها محل تردد في انه حال او مقام فان
صفات المعتدل بين الروح والجسم مقامات والمغلوب احوال و
نص شارح الاسراء على انه حال لا مقام عند الاكثر من اهل الطريقة وفي
عين العلم ان التسوية بين الالم واللذة التي يكون للمغلوب الغالب عن
حظوظ نفسه الحاضر في الشهود الالهي الذي يطعم ويسقى من ثمار المعرفة
ليس فيها الا التلذذ ولو بالبلاء وهو حسن لكن الاعلى التمييز بينهما واختيار
الالم لموافقته تعالى انتهى حاصله وهو ايضا موافق له ثم اعلم ان العارف
طالب لله روحا وبدنا للجنة وغيره يطلب للجنة روحا وهو الفرق
لا انه لا يطلبها اصلا فافهم السابع قالب جان كسيف تا جان
جاني نمري لوحي تي لطيف لا وار ولا هوت ذي
ولاهوت ذات را گويند كه آنجا عبارت هو وانت جاري نگردد واين

مقام كسي را تمام شود كه پنج لطائف وي ونفس وي وچهار عناصر كه
قالب مركب ازان چهار است صفا يابد وهو حال الانبياء وبعض الاولياء
فان قليلا منهم من الجن نفسه واكثر الاولياء انفسهم لوامة في كل حال
وفعل ومن صلح قالبه فهو اقل القليل ونفس طبيعة را گويند كه از تعلق
روح كلي وجسد عنصري بعد از چهار ماه از قرار نطفه برحم حادث مي گردد
ونفس هميشه طالب ربوبيت است ازان جهت كه در عالم اجسام فاعل است
وچون درين دعوى باشد وبمقام عبوديت نبود جوارح وروح
كلي در نوحه شوند ونفي وي كنند زيرا كه مولود ايشان است ونفس اماره
ولوامه ومطمئنه وناطقه وهمه اسمها وي اند ونفس انساني هم گويند و
نفس حيواني كه بخاري است صاعد از مضغه دل صنوبري مركب اين نفس
ناطقه است يعني اول بوي متعلق مي گردد وبواسطه وي در سائر
بدن تصرف مي كند وحس وحركت در وي ميفرستد وبواسطه جريان
وي در بدن بدن را متحرك وحساس گفته مي شود واين نفس ناطقه
تداخل جسد است ونه خارج ونه متصل ونه عين ونه غير ونه ساكن
ونه متحرك ونه قريب ونه بعيد كالصانع مع العالم والموت بعينه

من انقطاع تصرف النباطقة في البدن لزوال البخار الذي هو وسيلة و
واسطة في وصول تصرفه الى البدن او دبكر بيخ لطائف پس بعد تسوية الجسد
مخلوق مي شوند واختلاف ست كه آنها معاكر نفس اند يا درجات نفس اند
مولوي عبد الحكيم در حواشي بيضاوي باول رفتست وصاحب عوارف
بثاني رفتست والمحققون على الاول وآنچه صوفيه كويند كه واصل كسيست
كه جزو او بكل متصل كردد وچون قطره دربحر فنا شود اشاره بروح انساني
وروح كلي ست وروح محمدي وعقل كل وقلم اعلى وجبرئيل هم روح
كلي راكويند ازانجا فهم كني سر الشقاق قمر باشارت وانفكاك بحر وسر
شدن آتش والحاصل ان ارواح الخلق جزئية وارواح الانبياء و
الملئكة كلية فبعض الملئكة روح الحيات كاسرافيل وبعضهم روح الارزاق
كميكائيل وبعضهم روح العلم كجبرئيل وبعضهم روح الموت كعزرائيل وعلى
هذا الملك للمطر والشجر والبذر والريح والنار والماء وما يعلم جنود
ربك الا هو فافهم فان الصور والمعاني متحدة بالذات والتغاير بالاعتبار
وهذا اصل كل علم وكل فقه وروح الارواح كلها روح محمد صلى الله عليه وآله وسلم
وروح الروح المحمدي الروح الاحدي الذي هو الذات لله تعالى ولذا

روي عنه عليه الصلوة والسلام انا احمد بلا ميم وكل من وقف على مرتبة
جسمية كالنبي الطبيب او روحية كالروحانية فهو محجوب الاول بحجاب
الظلم والثاني بحجاب النور ولو آخر الحجب فوصول الذات البحت الذي
ليس فيه حكم ولا عبارة ولا اشارة ولا نور ولا ظلمة ولا وجود ولا عدم
مخصوص بمحمد صلى الله عليه وآله وسلم اصالة واتباعة تبعا والى ذلك يشير
البيت الآتي الثامن چند جا كوئي تراجوئي دنهي كيم دكاء
وَاذْكُرْ رَبَّكَ فِي نَفْسِكَ اَيْ بِرَكِ جَلَاءِ جَنْ سَكَنَ جِيْ
سَاجِيَاءِ تَنْ كُنَّا مَتَوَكِّنِيْ كِ يعني فقر كار رهنه نست نه
رسم ست پس فقير انكه در سينه آتش دارد در ديوان حمدي ست بيت
ترك خواست كشتي دريائي معرفت عارف بذات شو نه بدلق
فلندري الثاسع بِرَتْ چَنْ بَرَ ذِيْهِ جِيْ فَنَا تِهِ كَهْ سُبْحَانَ
لَكَ نِرِ سَنْدِيْ كَالَ مَحِيْ مُفْتُ رِ يَجَايِ يعني عالم اجسام سجن
توست و وطن تو عالم روحاني ست كه لامكاني وملكوت وعجب
وباطن وعالم الآخرة نام وي ست پس هركه عجب وطن دارد و
بتوني وي رود مؤمن ست وحب الوطن من الايمان همين ست

والا محبوس ماند وگوهر روح رانگه قیمتی ندارد در میزر عدنون سازد
واین دوزخ ویست لایدخلون الجنة حتی یلج الجمل فی سم الخیاط فهم
من فهم وعالم روحانی اگرچه فوق العرش ست اما قریب ویست با سفل
الارضین چون قرب وی بعرش ست من لم یذق لم یدر العاشر
جانینی بس پکان تانینی مهمت مری جو کتوای کمان تحت بای
مهمت ری یعنی ناخود را بینی مشرکی اگرچه در مسجد نماز خوانی چه دو
موجود اثبات کردی وجودک ذنب لایعادله ذنب صاحب تفسیر
حسینی فرماید بت خودی کفرست نفی خویش کن زه دکه حق اودر
حقیقت عینی موجود دوچون موجود سوی وماسوی الذات المطلق
فنا بینی یعنی خود را وجودی نه بینی مسلمان باشی هرجا که باشی اورا
واابراهیم علیه السلام هردو در یک خانه اقتدا امیدانی که چه فرق ست
والحاصل ان وصف الممکن لایزیله المکان الحادی عشر آی آن
ذیها سکان سبعین کی جن او ذاتنا ان کی آدم
حوای محب مرند ماه چاک موی یا مکینی تیان معنی

ودرخت طبیعت چون آدم روح بطبیعة متلوث شد از باغ عرفان
محجوب شده حالی خواهد که باز از طبیعت رسته شود و بباغ معرفت
برسد وآب حیات وشراب طهور هم نام معرفتست فافهم الثانی
عشر اذری عقل جزء ونیتی بشرم نا الایمان عریان
ولباسه التقوی نکه نا موس کای الزنا حرام ونتر
سیت ویحا کل محدث بدعة بدعة بدع نا لوتج
تهرتی تان اصل او ذوق تنوینی هرچه نیز وجود مطلوب
آن همه حجابست وتعلق بدآن ربا وبدعتست وآن ضلالت
مرد آنست که از همه عریان شده باصل خود برسد کنت نبیا وآدم
بین الماء والطین فافهم الثالث عشر آهی عشا قینحو منهم
مشتا من حن کذهم کین بین هی بین هوتن زینب
قال فی دیوان السعدی بیت مذهب عشاق چه ست مشتاق
چیست دل که نظرگاه اوست از همه بردا خنن الرابع عشر تانینی
ثن نفقیر جانینی سانکه سیسی جو ما بنوتن ملیر حبر
حسنه ما مساج صحة

كه مدار وصولست در مثنوي فرمايد بيت شرط تسليم ست اي كار
دراز با تو گفتم اي پسر كن چشم باز ٥ ومن يهنا قيل الفقير له صاح
و دمه هدر يعني لا يبرى له مكالروته الكل بدا الخامس عشر بك اوذو
اگه كي نك نظرا ذو ور ويخان ان وهلو ير جن ذ نوبيا
ان ذ ثبت م وبذا البيت اشارة الى الحيرة وهو الادراك مع
العجز عن دركه يعني العلم بالوجود مع الجهل بالكنه وهو آخر المقامات
والاول التوبة وقيل آخر الرضا وعليه المجدد الالفي
رزقنا الله من فيضه بالشمناه آمين وقدم الكلام مفصلا السادس
عشر سيت بجر برى جي سيت هو تر حضور ملك
سيت منصور كهي كهيا كترا السابع عشر
چڈيان وي جهان هوين كو ري كو ري يان بلكه ري يان
سان جي من سري جيڈي وفي ديوان سعدي بيت راياكاه
يك نفس با دوست كربد نيا و آخرت نخري وفي شرح البردة للفاسي
قاري الدنيا حرام على اهل الآخرة والآخرة حرام على اهل الدنيا وهما
حرامان على اهل الله من عشر ذ نكر ذ كلاه اكه مني

آهي سسي آرياني پس آگاه ذاتي سنگه ضعيف ري يعني هر كه قطع
تعلقات نمايد و هيچ چيز مانع از سير نبيند جنه مانع هين تعلق بجهات
چون آن زائل كرد و ذات بنده را شوق طبعي بمبدء خود ست الا الى
الله تصير الامور و مقرر ست اذا زال المانع عاد الطبع سياهين از حبشي بذرد
از زعفران وعشق از انسان نرود فاقم التاسع عشر چن كسيرو
رقيمت بسي مو دا كر بجلي ني لذا لكه جي يرى كا پرى تا
يعني خود بين خدا بين نشود وفي ديوان السعدي بيت سعديا دولت
نه بيني و بوصلش نرسي مكر بجهد نوت خود را نهي مقداري
لا حول ولا قوة الا بالله دليل اين بيت ست واين را عجب كويند كه
زوال آن بجز صحبت صوفيه مشكل ست العشرون سامي كتي
كپاء كر كپا يا كيركه هي ني جي جاء جن هي جكه
چڈ يا وفي المثنوي في حق الكامل بيت كفر و ايمان بيت انحاني كه او
زانكه او معزز ست واين دو ركن اوست يعني مقام الذات بالي عن
الصفات ولذا قال الغزالي في الانبياء، والغني قاري في شرح عين العلم
الخوف والرجا حال المتوسط واما الكامل فارغ عنهما لاستغراقه بوقته

لا يذكر الماضي ولا الآتي وان النقد خير من النسئة قلت واليه يشير قوله
تعالى الا ان اولياء الله لا خوف عليهم ولا هم يحزنون وهو الولي الحقيقي
الكائن بين الخوف والرجاء الحادي والعشرون يحيى هرمانه كتاريا
قريب يحيى ان كانت كتاسي جانكيتان جيرا در تعبير
حسيني ميفرمايد بيت كرنقا خواهي فنا شو كز فنا كامترين جيزي كه ميرد و
بقاست وقال الشيخ الشهاب الدين السهروردي قدس الله سره المقول بعد
بياض التجليات النورية والمشي على الماء والهواء بقوة تلك الانوار التي
هذا الامور غايات المتوسطين واعظم الملكات ملكة الموت بان يسلخ
النفس عن الظلمات فلم يبق له مع البدن الا علاقة ضعيفة ويصير معلقا
بالعقول فيرى نفسه كانه وقع في النور المحيط وهو مقام عزيز جدا
وذلك ان الموت في الحقيقة انقطاع تصرف الروح عن البدن بان يخرج
البدن عن كونه آلة له كالزمانة الكلية لا انه تعدم الروح كما زعم الطبيب
والمنجم والعارف قد انقطع تصرف روحه عن بدنه بعد الفناء الذي الموت قبل الموت
عبارة عنه ولذا لا يحزن فاته ولا يفرح بات من امور الدنيا لانقطاع
رجوعه الى عالم الملكوت فاذا انقطع روحه عن الجسد في الدنيا مرة فلن ينقطع

ثانيا

ثانيا ان الموت واحد نعم له علاقة بالبدن ان ضعيفة اذا انقطعت سمي
ميتا بخلاف سائر الناس وتوضيحه ما في الكلام الغزالي ان الموت والمه بعد
البعد عن الله فكل ما سوى الله يذوق ولو حكما مقربا بل موت السفياء
اشد لكثرة البعد فهم الثاني وعشرون يا ان كنى برى مى
ذا له كدهم يفتى كان ها مات كدر بعر جوحتى
سا جن جاء وبرءو وحدة واء دوني سيرد وبرى
اشارة الى فناء النفس الذي هو نتيجة تجلي الذات ولذة لحاظ
هذا المقام لان اللذة بين الاثنين نعم له لذة بعدم اللذة الثالث و
العشرون سبكر وحاني سامي جستمي جاهلين بكن محبه
من يازية فين كينك اث زة الى صاحب المعنى والصورة
فان الاول شاهد بحر المعنى اولئك السمك الصورة والجاهل لا يطلب الا
ولا يراه لاستغراقه قلبه بسمك الصور اذ الصور قائمة بحر الوجود بل لا
موجود الا الوجود والصور امور وهمية ظلية لم تخرج عن دائرة العلم
الرابع والعشرون يحيى جان بروح ثان يا مى كربر هيز كي
جن ذ نقو هوت ن دين سيشي دوبر كنا ث زة الى ما تقر

من ان الصوفي لا مذهب له وذلك لان مشرب التحقيق ان كل شيء في
كل شيء والضدّ عين الضد والمذاهب مبنية على التباين والتميز وهذا في
العلم واما في العمل فايضا كذلك لان عمل الصوفي بفتوى القلب اقتداء
بقوله صلعم واستفت قلبك وان افتاك المفتون وهو لا
يقتضي طريقا واحدا ومذهبا معينا وحدا محدودا فيكون الفعل الواحد
حراما وفرضا وندبا وكراهة باختلاف حال القلب وفتواه والمذاهب
مبنية على التحديد والصوفي اشارة من قال بالفارسية بيت
اين ره مي نرود بمزكي جاهت كه بي ديگرست وفي الاحياء من ربع
المهلكات ان التقليد لمذهب معين سد باب المقصود وذكر فيه ان حجة
الصدر الاول والصحابة والتابعين الى وجاه وتعصبه الخامس و
العشرون اوذين جي عشقكي عقل اون كنا عقل صودو
آج كريي عشق قرفرماء عشق الهي بخش عقل جي ادن
كريي اثارة ست بسالك ومجذوب اول سير ست وثاني بعبارت
آنچه سالك بسالها قطع كند مجذوب بطرفة العين قطع نمايد جذبة من جذبات
الرحمن توازي عمل الثقلين وبناء عقل عبارت ازافكار اوست آن هم

محبة شهودي بود مي كرد والسادس والعشرون دل كن دمن بقا
محو دل دوس رهاء لوحي كا لن لاء دور كرماريني كي
اشارة الى محبة الذات وهو وفوقدم ايضا السابع والعشرون
ساجن جي سك ريكه نكا دفوكدهم بحم بثير
بيري تا جو ذس منصور جوات رة الى عباده الذا
له تعالى من الكافر والمسلم لانه غاية كل فعل عبر محسوس فافهم و
الى الشاهد الوجودية التي يشهد ما كل موجود ممكن بحيث ان هذه
الصورة المخصوصة والصفة المحدودة لابد لها من ذات مطلقة
كما اشار اليه موسى عليه السلام ربنا الذي اعطى كل شيء خلقه وكل شيء
قائم بنفسه ان الحال ليست غير الوجود المطلق لانه منقيد وكل مقيد
غير مفارق للمطلق بل هو هو اذ القيد وصف اعتباري وشان اعتباري
اذ ليس له وجود مستقل فمن راى الصفة بالغيرية ومن راى بالذات
يقول هو هو وهذا هو الباعث للنزاع بين الموالي والمشايخ و
المعارف الكامل يرى الامرين معا فيقول الكل بالله ومن الله والى الله
الثامن والعشرون فعل بشريه حيث طبقته هي حقيقته

هؤلاء معرفة بالجبر وتزن بالميزان وهذه الاربع موجودة في كل
موجود فلا عن الانسان مظهر الظاهر فالعوالم اربعة ملك وجبروت
وملكوت ولاهوت فالشريعة ملك والطريقة جبروت والمعرفة
الملكوت والحقيقة لاهوت وذلك لان الحقيقة ليس فيها رسم
ولا اسم والمعرفة فيها علم فهو وصف والطريقة وصف ثاني متولد
من العلم لان الحب اثر العلم والشريعة وصف ثالث متولد من
الحب وهذه كلها تجليات الحقيقة ويجب لمعرفة ان الانسان الكامل
وعن كونها حقيقة بان لا تكون لغرض ولا عوض لان تجلي الحقيقة
غير معلل بغرض زائد وان كمال العلم والعمل يدل على كمال الادراك
ونقصهما بعكسه لان المعنى والصورة متلازمان وجودا وعدما عند
اهل السنة ولذا قالوا الحقيقة ليست بخارجة عن الشريعة والفرع
والاصل اشارة الى الوحدة التي هي الاصل والكثرة التي هي فرعها
فالانسان يعرف اولا معرفة ضعيفة فيجب فيصل فيصل الى الاصل فيبعد
عنه الكل لان التوحيد لا يتحقق صحيحا ثم ان بقي شيء فمحذوف على عمق
من التكاليف وان رجع الى الصحو فهو عارف يعرف الذات والصفات

ويجب الاصل ويعمل لذاته لا لغرض زائد فالخواص الابعد الرجوع
من الفناء فافهم التاسع والعشرون في بيان يوم يجازيكم ويلقاكم
حي كما كنتم كل اقرار الاني بانان شيء قديم اشارة الى الميثاق
الحالي يعني الوجود في التقدير في كل مقيد مقدر بسره المطلق وهذا
الاقرار في الانسان اظهر وقد خلق بحيث لو تامل يعرف هذه الشهادة
من نفسه فكانه غائم لهذه الشهادة حكى ثم نسيه وصار كافرا لان الكفر
هو الجهل وقد نزل القران مذكرا لهذه الشهادة فهل من مدكر فهم
من تذكر اي علم شيئا قريبا من العلم بحيث كانه كان معلوما ثم
نسي ومنهم من بقي كافرا بالشقاء جهله ثم المتذكر اما مقرب صاحب طمئنة وظاهر
بان علم الرب بقلبه واقر بلسانه واعضائه وهو المراد بها جنت
وصاحب طمئنة وهو صاحب الاخير واوظاهره وهو صاحب الاول لان
الظاهر اول في الادراك والظهور او خال عنهما والاخير ان كان
ابدا والاول فيه ابدا والثاني في الخطر والمحققون على انه تاج
لان الايمان النافع عند الله هو القلبي واقرار الظاهر لاجراء احكام
الدنيا كما ان ذات الانسان شاهدة بالرب كذلك لطافة جوهره

يقتضيه مع القبح متنبه الآية بحالها عن كل قبيح وعما ينبغي سبب جوهر
الانسان فان فعل قبيحا فقد نقض الميثاق وصار كقول اللطافة انا
بري عن القبيح كاذبا ثم اختلف العلماء ان الميثاق المراد في القرآن
بقوله واشهدهم على انفسهم هو هذا الميثاق الجبلي المنقسم الى الاعتقادي
والعملي فقط او مع ميثاق آخر كان في عالم الارواح فالامام الغزالي
والقاضي البيضاوي والمعتزلة على الاول واصحاب الحديث على الثاني
فعند الاولين الميثاق واحد وعند الآخرين اثنان ولا مؤاخذة على غير
الانسان لان آلة الادراك لم يخلق له قال الغزالي عمته الرحمة العلم لا
يرد على القلب من خارجه بل العلوم ممكنة فيه الا ترى انك اذا علمت
شيئا فكأنك متذكر لما نسيت لانك ادركت شيئا لم تعرفه ومن لم يفهم شاهد
الحالية ومعنى التذكر يحيط كثيرا في القرآن ويراه متناقضا مع الواقع
ولو فتح عينيه لرأى الامر صوابا والخلل في عينه الثلثون دنيا مالي هذا
هيكلا بان حتى تأويوه يكن كالذي كبي كيف كنت جوا
ات رجعة الى الموت قبل الموت وهي اقرب طرق الوصول وهو ان يخرج
من الحول والقوت بل لا يرى موجودا الثبوت وجود المحيط القهار الستار

الذي ستر ظلمة العدم بنوره فيتوهم السموات والارض وما بينهما شيئا
الدنيوي ولا يجاب عنهم الا الدعوى فافهم قابلوا الابواب مغلقة وادمغتها هربوا مجيبوا
بالدعوى اي روية النفس فعليك ان تشتغل بنفسك لتعرف
قدرك لا يكن غمامة على شمسك فاعرف حقيقة نفسك اي المعنى
فيك وما تراه لان ظاهرك خلق وباطنك حق وفي انفسكم افلا
تبصرون الواحد والثلثون جزء وجزء يعني جزء جزء
اي جارك هم غم لئن هو ر ويخيك يجح فزار يوه
البشور كذا يه عن مشيمة الطبيعة يعني من خرج بروحه عن بطن الحبه
كما خرج عن بطن امه فلا حجاب له بعد كما يمنعه عن الوصول لان
سبعين الفا من الحجب الكائنة في الطريق الواردة في الحديث كلها
مندرجة في الطبيعة كما صرحوا به وكمال الانسان ان ينسلخ نفسه عن
البدن ويصير كانه موضوع في النور المحيط لوصوله الى عالم الانوار
القاهرة فمن خرج من نفسه فقد خرج عن الكل ويسمى هذا الحال
فناء وموتا اختياريا فلا تؤثر العوارض البشرية في روحه بعده
تميز من النفس وقد ورد ولن يلج الملكوت من لم يولد مرتين وهذا

اول الولاية والسير بعد هذا ليس في المكان والجبل كناية عن الصفات
الاسماء والصفات فالمراد الثاني والمثنوي ينبئ هن
يَنْبُوعُ دُوْزَخ جُوْدُوْنَهُوْ سَوَارُوْسَنَهُوْ يَجِيْ
كَاهِيُوْكُمْ ذِيْ يعني من لم يخرج عن طبيعته وما
بقي محبوسًا تحت فلك القمر الذي هو كرة النار فان كان كافرا
فلا خلاص له ابدا والا فان يمان نفسه والمؤمن يخرج روحه عاقبة
الامر من ذلك النفق الى السموات والجنات كذلك في الرشحات
وفي المثنوي من خرج عن نفسه صار مغفورا من اهل الجنة وكتب
اسمه في الطهرين وقوله سُوْهُنْ عبارة عن المرشد الكامل وكنية
عن عالم الملكوت يعني عالم الارواح المسمى بعالم العقول و
الانوار القاهرة في عرف الاشراق فان العذاب هو الحجاب اي
احتجاب الروح عن عالمه ووطنه باحتجابه في عالم الطبيعة و
في نظم الحكم عاقربه والشهود كل نعيم ووجود الحجاب لهب النار
وشرح وتأييد لكلام عمر الرشحات وقد فهمت من هذا معنى
الجنة والنار وسيجيء في الاعراف لابن حجر الدنيا عند تحقق

القوم يدرك بالحواس الظاهرة لقربهم في الادراك والآخرة ما يدرك
بالعقل وفي الاحياء المحبوس في العالم المحسوس في النار ومن اعتبر
بان عبرة الى عالم العقول فهو في الجنة ولهذا قال اهل الحق الجنة
والنار مخلوقتان موجودتان انتهى ولكن ليعلم ان الجنة والنار
ليستا عقليتين فقط بل الجسمين ايضا لكن الجسم مثالي للاهوي
فافهم فان الكل في كل شيء الثالث النشوتن وكُنِ جِن
وِجُوْرِءُ وَسَيْجِيْ تَنْ سَانِيْ نِكَرِءَ نَانِيْ كَانَهْ كَنْدِيْ
كِيْجِ هَيْ اشارة الى ترك عالم الطبيعة الى عالم الارواح
فان احد النارين لازم اما فراق الطبيعة او فراق الملكوت قال
في شرح الاسماء كل من لا يدخل النار فحظه منها شدائد الدنيا
الرابع والثلثون جِتَانْ تَاهْ كُمَانْ تَانْ كَهْ هَيْ تِهْرِيْ
اَنْهَهْ نِوْرِهْ وَمَنْ يَشَاءُ كُنْدَرَسَبْ كِيَا جِتْدِيْ هِنْ
دُعَا كِجَاهْ تَقْرِيْ فُوْرَاءُ فُوْنِيْ وهذا اشارة الى
اوائل الوصول والوجد قال العلي قاري في شرح البردة قد
يبلغ المرء بالرياضات حيثما تعرض له خلجة وحيدة لذيذة من لمعان

نور الذات على قلبه ويكون كالبرق يلمع ثم تخمد ويسمى وقتا وهو
اول درجات الوصول والوجد دوامه بعد الوصول بالفناء بجاه
الرسول صلى الله عليه وآله وسلم انتهى قلت وهو المراد بقولهم الوقت
سيف قاطع وبارق وجذبة من جذبات الرحمن توازي عمل الثقلين
وبوارد ان ترد في زمرهم فنحات فتوحات فوالهات اي بترك حب ما
سوى المقصود والتوجه اليه على ما في الاحياء الخامس والثلثون
صَوْنُ صَافِ كُنُودٍ وَبَرْقٍ وَجُودٍ جُوذَةٍ تَتَوَجَّرِي ذِي مَسْرِي جُوَّاثَرَةٍ الى ان التجلي يوقف
على التخلي اي خلو مراة وجودك عن نقوش الاغيار والانوار فان
تلونك بها مانع عن تنورك بنور الانوار وهذا معنى ما قرر الغزالي
في الاحياء ان طريق المكاشفة اصلاح القلب وذلك بالكف عن الشهوات
ومتابعة الانبياء في جميع الحالات فانك حينئذ تستعد لان تكشف الانوار
وليست الانوار خارجة عنك لكنك محجوب عنها بالشهوات ونعم ما قال
بعضهم بت چو مرآت دل را دهي تو صفا شوي صاف صوفي بهي
خدا اي اذا تركت صفاتك رايت جوهرك فافهم وقال الشيخ السعيد

بيت سعدي حجاب بيني تو آئينه صاف دار كه زنگار خورده
كي بيند روي جمال در مهت اينجا وقال الحافظ الشيرازي بيت
ميان عاشق ومعشوق هيچ حائل نيست تو خود حجاب خودي حافظ
از ميان برخيز اي يعني ان الغيب العاشق على القيد الذي هو مبدأ
عين القيد ولا حائل بينهما الا اعتبار التقيد فلو قام التقيد من
نظره لكان واصلا وقال انا القيد وهمتي همتي نفسي والخوذي
والحجاب والممكن والواجب والطالب والمطلوب والعابد
والمعبود ومعنى الفنا والوصول وعلمت ان من نسي التقيد
وقال انا الحق معذور بخلاف غيره وقال في اللمعات كمال
كل مقيد ان يرجع الى الطلاق الذي صدر منه فكمال الانسان ايضا
هو الرجوع الى الاطلاق الاصلي انتهى يعني من التقيد عن النظر
هو معنى ما في اصول الطريقة للشيخ حميد الدين ناكوري الغرض
من العلم والعمل والنية والصدق والعشق والمقصود من العشق
السلوك اي ترك الكونين والمقصود منه ان لا يكون في البين و
ترى كل شيء هالكا الا وجهه يوم الدين وقال لا تكن جوهرا بل جوهرنا ولا

٩٤٥

يكن قلب بل روحا فان قلت فعلى هذا الوصول والكمال امر سهل قطع النظر عن التقيد فقط والا فالكامل مقيد في الواقع لم يغن تقيده فكيف يكون مطلقا قلنا ذلك لو كان الكلام في التقيد الحسي وليس كذلك بل الكلام في تقيد باطن الانسان المسمى بالنفس الناطقة والالهية والحقيقة وهو الذي يشير اليه الانسان بقوله انا وفي باطنه اربعة عشر قولا اقوالا قولان المتجرد عن الجسم واللطيف وهذا الباطن قد يتحول تقيده للكامل في الواقع فيصير مطلقا كما كان في الاصل فبني قبل التعلق بالقالب على مثال صيرورة النوع قطعا في الواقع لا اعتقادا واعتبارا وهذا امر صعب لا يكون في الحيوة الدنيا الا بعناية ربانية ظهرت على العبد بواسطة او بلا واسطة فان قلت اذا بقي التقيد الحسي فلا يكون فانيا بالبقاء فنصفه مقيدا لان الانسان مجموع القالب والروح قلنا ذلك في احكام الشرع المبني على فهم العوام والا فالانسان حقيقة هو الروح فقط والجسم امر وهمي لا وجود في الواقع كما نظن ان ترى انك تقول لزيد ذاهبات قد ذهبت زيد وليس زيد موجودا

مع ان جسمه موجود نفس عليه هذا الحال لانه مات قبل الموت الحسي ان باطنك كالمرآة لا لون ولا نقش فيه بل شيء نوراني مطلق لكن بعد التعلق بالقالب صار مقيدا بصور المعلومية والعلائق الحسية الحادثة كالمرآة المصدية فاذا ورد العناية الالهية خلصته عن تلك الغيوم والعلائق فيصير نورا مطلقا كما كان وهذا هو الوصول والكمال والفنا والتوحيد والحقيقة والمشاهدة وهو وراء الاعمال والاحوال والمقامات لانها كلها مقدمات ممتزجة بانية وهو قصور والموحد خال عنها متحد بالنور قد صار بالضد في العدو من الضد والند وهذا الحال اول الولاية ثم منهم من يستمر كذلك ومنهم متلونا ومنهم من يفيق عن قريب او بعيد فيتصرف بين الحق والخلق ويحكم بهما ويعطي كل ذي حق حقه لا يشغل جمعه عن فرقه ولا فرقه عن جمعه فاذا كان في الجمع كان كالنائم عن الخلق وهو معنى ما قالوا النهاية الرجوع الى البداية فكان المبتدي كالمنتهي في التفرقة لكن العين مختلفة والمثلون لا يفرق صحو بل هو مشغول بجمعه عن الفرق ولذا كان ناقصا لا يصلح للمشيخة

وما في المثنوي وغيره من ان الكامل لا يضره ذنب فقد فهمت من ههنا ان
ذلك لكون باطنه قد صار مطلقا كالمرآة المصقلة فلا يتلون بصورة
بل تحكيه ولا يتقيد به بخلاف المرآة المصدية فان كل رين تثبت فيه
ومنه تفهم معنى كتابة الاعمال في الصحائف لان الصحيفة القلب كما في
الاحياء وهو قد صار بحيث لا يقبل صورة ولذا قالوا ان الكتبة
على السيار دون الطيار ومنه تفهم ما في المثنوي ان الفاني صار
مغفورا من اهل الجنة وكتب اسمه في الطاهرين لان المانع عن الجنة
هي الذنوب المكتوبة في القلب والكامل قد خلص عن الماضي ولا
تثبت فيه الآتي جعلنا الله منهم وآمين واليه يشير الكريمة انما يريد
الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا فان قلت
اذا كان الكمال بالفنا وهو امر صعب فكيف يكون حال العباد و
الزهاد والعلماء قلنا قال الامام الغزالي في الاحياء خرج هؤلاء
الثلثة من الدنيا وقلوبهم مقفلة اي مقيدة بالصور الحادثة و
العلائق الدعوية ولم تفتح الا قلوب الصديقين ومع ذلك
نقول مدار الكمال على اطمينان النفس اي برسوخ حب الله وطاعته

مع

مع قلع حب الدنيا فمن حصل له هذا فهو كامل صوفيا كان او زاهدا
لكنه حينئذ صوفي لانه لا معنى للصوفي الا ذلك الخلوص عن حب ما
سوى الله وتعلقه وذلك لان جنة كل شخص باطنه فانه يظهر بصور
الشجر والنور والقصور والانهار كما قرره المحققون فمن كان
متعلقا بغير الباطن ومات كذلك يصير تعلقه مانعا له عن الباطن
كما كان في الدنيا بل مصورا بصورة النار والحية والعقرب على
قدر التعلق واليه يشير الكريمة باطنه فيه الرحمة وظاهره من قبله
العذاب يعني الحواس الظاهرة وقوله تعالى وحيل بينهم وبين
ما يشتهون اي يصير تعلقهم حائلا عن ما يشتهونه من نعيم الباطن و
لذا قد تقدم فان العذاب هو الحجاب فمن خلص فقد كمل ولو زاهدا
ولذا قال الغزالي رح في الاحياء والكيميا المقصود الكلي ان يموت
الانسان محبا لله تعالى وفي موضع آخر منه لا يصحب الانسان بعد
الموت الا الصفا والانس والحب الهي وطريق حصول الثلثة الطهارة
الكاملة ودوام الذكر والفكر وقال ايضا من غلبة حب الله
فقد حصل مقصوده وان لم يظهر له للصوفية من الفنا وسائر الاحوال

وان لم يظهر هنا يظهر بعد الموت ولا فرق الا التقدم والتاخر وعلامة
غلبة الحب رعاية الامر والنهي والا فهو خيال انتهى فان قلت
هل يرجع الواصل رجوع العراق لان رجوع العراق كمال للنفس
قلنا وان جاز لكن وقوعه نادر لا يقع الا بتقصيرات لا تتناهى
قال الشيخ ابن العربي ما تجلى الله لشيء ثم احتجب كخلع تجلي
النفس والقلب والروح فانها كلها آفلة ونظمت ذلك فقلت
بيت نفس وان قلب روح ودره هي ليك جون آفلة ست
مقصد في نيست نابي كه بعيد دين وي كرچه در رنكها جوهر باهي
يعني التجلي الدائم وانواعه غير متكررة لانه كل ساعة في شان اي
صفة فعلية فافهم وحاصل معنى بيت آن من كه قبض قلبه وقالبه
عن الدائم وتعلق الدنيا واستعد بالملكات الفاضلة وحب الله
لاراءة الجمال الالهي تراءى في الدنيا بعين قلبه بان يشاهد الملك
والملكوت معا دفعة واحدة وليس مشاهدة الحضرة الربوبية
ولا يكون فيها عبارة ولا اشارة وهو الجنة عند قوم وعند اهل
الحق هو سبب الجنة فالحاصل ان العارف يطلع على كل ما هذا الموجودات

دفعة واحدة ولا لذة اعظم بداية منها ومع ذلك لذة الرؤية
الاخيرة اعظم منها كالبحر من القطرة وقد يحصل التخلي والتحلي ولا
يحصل الا بعد الموت الذي هو قيام التجلي والمعرفة المذكورة والمكاشفة
الغيبية ولا باس بذلك لانه يحصل بعد الموت الذي هو قيامة الشخص
ومع ذلك لا يحجبون بوارق المطلوب والكمال ان شخ بصيرة
الحق فتش بدصورة العالم كاير ولا تفهم من هذه صورة محسوسة
بل هر صورة تنفرد بها مرآة الكاملين والغيوب فيها شهادة اي
غيوب باطن في ظاهر علوم الدين لنجومي زيد غذافان تلك
المكاشفات لك لكن في الطريق ثم اعلم ان هذا التجلي والمكاشفة
يشترك فيه المستدرج والمحقق لكن المستدرج في ظاهرها والمحقق
في باطنها والفارق التقيد بحكم العلم فمن استقام فهو المحقق و
الاستقامة الكاملة ان تعمل قلبا وفعلا وترشد غيرك بما علمت
مثلا اذا علمت الصلوة اديتها بالجوارح وهو الفعل والقلب وهو
الحضور وتعلمها غيرك وهو القول فالكامل من استقام قلبا وفعلا
وقولا ومن ترك واحدا فهو ناقص وبعضهم الناقص من نقص وترك

على الصلوة سلام الله عليه فاستقامت القلب ان يتصف بمراد
الفعل والاخوان ظاهران فانا من مكر الله ما دمت في التركيب
وكل هذا من الشهيد الشيخ ابن عربي السادس والثلثون حتي
كيف به اين انت مني يعني وجاكيونغين سوبرج سدا
يدرك وهذا مقام المعانقة وليس في قاب قوسين وهو يقطع حكمة
في الدنيا والاخرة ومن اقيم فيه تحقق به الا ترى الى قولهم ما تجلى
الله بشيء ثم احتجب عنه الا شيء مغربا مونى بالليل ان اسجع الوري
يحجبني من بينهم نهارا ويزيل الوسط ويسمع منا كلام لا داخل
ولا خارج السابع والثلثون مؤوني ممكنا يكون حيزي ملك
مكان ايوه منجو اوطان يرد اسب يريي شيا اي خرج من عالم
الامكان وهو عالم الحق والامر الى عالم الوجوب الذي هو عبده
وسمي هذا السفر سفرا الى الله واذا تم فقد وصل فلا حجاب بعده
لانتهاء الكون لكن لانهاية لمراتب القرب فلو ترقى فيها فهو سفر فيها
واذا رجع من حضرة الشهود الى الكون فهو سفر منه فهذه الاسفار
ثلثة ولكن ليعلم ان اتم الامكان اول قدم في الولاية فليسع فيما بعد

ونهايات النهايات هو المقام المحمدي يعني الوصل العربياني
الالهي المسمى بالمقام المحمود وهو ان يتجلى الذات لا في مظهر لا
صوري ولا معنوي وليس ثم اثر ولا عبارة من عرف ربه كل
لسانه فاخرج من الاكوان والانفس ليحصل المقصود ومن ذاق
ذلك فقد ذاق الغاية التي ما فوقها غاية ولا ورائه مرمى وفسره
الشيخ ابن العربي بان ترى صورتك في مراة الحق فقال المجدد الالفي
عليه الرحمة هذا دهليز تجلي الذات لا عينه لان المراة المذكورة
ث ن من شئون الذات الثامن والثلثون جبل اود و
آه جيويتي قراري كين م محب موسى كاه هند
يسيي كرم تم يعني لو استقر جبل نفسك في مكانه الاصلي وهو
العدم لرايت التجلي بلا حجاب ولكنك قد خررت صعقا من اثر
النور التجلي فيك كموسى عليه السلام فانه راى ربه بعد ما استقر
الجبل في مكانه العدمي فرصعقا ولم يستقر الصعق فافهم التاسع
والثلثون ياري لهو يسن م بربر تاكه اينجا زنا
كي لنكي مقصد مرتا وهذا اثرة الى مقام يستوي فيه

القديم والحادث بلا فرق بينهما ومن قال بالاتحاد فمن همنا قال ومن
همنا يترقى العارفون الى الكمال او يكبطهم الى الطرد والاضمحلال
الله العافية الكاملة في كل موطن بمنه وفضله كذا في شرح الاسرار
الاربعون لكنكي عالم امكاني وبحي وصلتنا يا ربي تلة
يا حجت بيرحي بحر انذري يعني لما تم السير الى الله شرعوا في السير
في الله بفضله وكرمه ونوره والا فالعقل لا طاقة له بتمه وهذا السير
لا نهاية له اصلا ان وقع تفصيلا اما لو وقع اجمالا يمكن الانتهاء
بالوصول الى الذات ثم يرجع بلا توقف فيكون سائرا عن الله
بالله الواحد والاربعون جن ذ نوكان تن ذ توسير
غلطاي كمان نعارف بمي ارسي اي حقيقة الذات لا
يشاهد سواه وغاية كل واصل ان يشاهد باطنه اي معناه
يعني حقيقته وهو الشخص الوجوبي فباب الذات مغلق ولا وصول
الى الا اسم كذا في الاسراء وشرحه ولذا قال العارفون انت غاية
على شمكم فاعرف حقيقة نفسك قال شارح الاسراء يعني المعنى
فيك وما تراه اي باطنك حق وظاهرك خلق من عرف نفسه فقد عرف

الثاني والاربعون تجي وابتر وجودهم بحيم بنجيرا
مروتن معبودجي قرابي مرهن كيتجي اي لاجاء
الا وجودك فلا طريق الا وجودك فاذا فنيت عرفت بحقيقتك
وهو البغية والناس في معرفة الحقيقة متفاوتون لتفاوتهم في
الفنا الثالث والاربعون اسرايين ذاه بحن ره رجيم
جريي جايزناه كليري كتن ذبهرا اعلم ان
نفسك جزئية ونفس العالم كلية ونفوس السعداء تحشر الى النفس
الكلية عند المفارقة فيكون في جنة المأوى وعند سدرة المنتهى
واما الاشقياء فما تفتح لهم ابواب السماء فكونوا تحت مقر فلك القمر
تدور فيه يهوا النار فالويل لجزاء فارق وطنه ثم لم يصل اليه
والنفس الكلية هو اللوح المحفوظ وله قوتان علامة تقبل بها
العلوم وتعطيها وفعالة تتعلق بها الصور في جوهر الهيولى فالصور
في حيطة النفس والاجسام في حيطة الهيولى هو الجوهر القابل
للصور ويطلق على النفس الكلية الروح الكلي ايضا كما يطلق على
القلم الاعلى وهو العقل الكل اي يقول فيه الحكماء العقل الاول والـ

تفهم من اطلاق الكل والجزء المعنى المعروف عندك انه كل فينتقص
ويزيد بحسب الاجزاء فجاهد تشاهد الرابع والاربعون صورة
معنى يا نم كونده وج وجا هو نسيجا بي هنري
هي مور نمو جودا كي جوهر كوت جي كتي
عرض آه حقيقة هيكاه برنالن متوناه كو
وهذا بيان الاصل الذي يبتني عليه علوم المحققين وهو قولهم ما في
الوجود الا الله وقد صرح بالحكم بهمه اوست صاحب المثنوي و
الشيخ ابن العربي والشيخ السعدي ومولوي جامي وتلميذه الاري و
والشيخ عبد الحق دهلوي والمولى جلال الدواني والشيخ فريد الدين
عطار والشيخ حميد الدين ناكوري وصاحب التفسير حسيني والامام
الغزالي واقره العلامة التفتازاني كما نقل عنه ابن حجر في الفتاوى
الازهرية وبيانه ان الموجود حقيقة هو الوجود المطلق وهو لا اسم
ولا حكم ولا نفيا ولا اثباتا واما التعينات العلمية والغيبية فهي
امور اعتبارية لا وجود لها في الواقع لكنها شرط لاحكام الوجود
الحسية والعقلية والشرعية وباختلافها يختلف احكام الوجود ومن

وحد الحكم

وحد الحكم فهو زنديق عندهم ومن لم يثبت المطلق ايضا فهو سوفسطائي
او معطل فان قيل فلم كفر النصارى قلت اجيب لحصرهم الله فيه
فان قلت فلم كفر عابد الصنم قلت لان حكم العبادة مخصوص
بمرتبة الاطلاق والصنم مقيد لم يظهر المطلق فيه باطلاقه فان قلت
كيف الثواب والعقاب قلت قد علمت ان الاحكام مختلفة باختلاف
الحيثيات والمطلق لا يلحقه ثواب ولا عقاب ولذا قالوا العارف
خارج عن اللذة والالم والكفر والايمان والجنة والنار وكل
الاحكام لوصوله الى مرتبة الاطلاق فان قلت فلم قتل المنصور
قلت لان حكمه يرجع الى الظاهر شرعا والظاهر ناقص بل معدوم
فكيف يكون عين الوجود المطلق وبهذا علمت ان العالم كله اعراض
واعتبارات للوجود وان الوجود لا اسم له اصلا ولو الوجود
الا لضيق العبارة ما لم يلاحظ معه صفة حسية او عقلية او شرعية
فيصير مع الصفة المعينة اسما فيتعدد الاسماء لتعدد الصفات
فالذات لا يعرف الا بالصفة والصفة لا وجود لها بنفسها اصلا مثل
السميع اسم باعتبار الصفة وهو السميع وليعلم ان الوجود في

الاسماء الحقيقية اي مدلولات الالفاظ عينها كما ان الاسماء في مرتبة
الذات عين الذات قال الجامي عليه الرحمة بيت آب در كل كلست
كل در آب عين آب اين دقيقه را دريابد وقال غيره بيت
حق جان جهانست جهان جمله بدن توحيد همين ست و دگر حيله و
فن وقد قال الغزالي عليه الرحمة الجسم لا وجود له في الواقع كالظل
والموجود حقيقة هو الروح ولذا من فني روحه يقال له الفاني في
عرف الصوفية فان قلت ما معنى فناء الروح قلت قد قدمنا ان
معناه فناء صفاته التي هي امور اعتبارية صار الروح بها قابلا لحكم
اللذة والالم فاذا فني تعلقه بالظاهر فنيت تلك الصفات
فصار مطلقا خارجا عن الاحكام كما كان في الاصل فيكون في عين
الالم متلذذا وفي عين اللذة متالما وفاعلا غير فاعل في حال
واحد يقول انا بلا انا ويضيف بلا اضافة لوصوله الى الاطلاق الذات
وقد عرفت من هذا ان المخلوق هو تعلق الروح وتقيده بالاعتبارات
والعلمية والجسمية فاذا فني التعلق بقي الخالق كما كان كالثوب
انما المنسوج هيئة المخصوصية فاذا ندف ثانيا وازيل تلك الهيئة

بقي

بقي قطنا وفني المنسوج وتفهم من معنى فناء الروح وموته معنى فناء
الجسد وموته انه ايضا زوال الهيئة المخصوصية والا فلا ينعدم الموجود
ولا يوجد المعدوم انما هي اطوار يلبسها الوجود ثم يخلقها قال الله
تعالى بل هم في لبس من خلق جديد والحاصل ان الذات واحد والصفات
كثيرة ومع ملاحظة كل صفة منها له اسم كلي او جزئي كالشجر و
الحجر والبشر والذر والذباب لكن لا يحمل على مرتبة الالوهية الا ما
ورد به الشرع وهنا فهمت معنى قولهم كل العلوم مندرجة في البسملة
وذلك لان معناه على ما في الاحياء كل الامور بالله وقال المراد
بالاسم ههنا هو المسمى انتهى اي قائمة بالوجود كقيام الصفة الذاتية
والفعل بالموصوف فان قلت فلم يمنع الشرع من اطلاق الاسماء بكل
صفة كالشجرية مثلا مع ان الشجرية قائمة بالوجود بلا شك ولا
شبهة قلنا لوجهين ايهام التقييد لكون الشجر محسوسا محدودا في الظاهر
والثاني ان خصوص الشجرية مما له ضد فيفنى بضده والله تعالى لا
يوصف بما له ضد فان قلت الحيات والعلم ضده الموت والجهل و
على هذا سائر الصفات ومع ذلك يوصف الله بها قلنا الذي

يوصف هو الصفات المطلقة الكلية والوجود لا يخلو عن واحد منها
الا ترى ان الخشب ما دام رطبا فله حياتا مخصوصة فاذا يبس فله
حيات مخصوصة واذا احرق وصار مادا فله حياة لان الحياة و
العلم عبارتان عن الهيئة الخاصة فان نظرت الى خصوص الحيات
والعلوم في الخشب فقد اتصف الخشب بضدها وان نظرت الى وصف
العلم والحيات في الخشب مطلقا فهو موجود ابدا لا يمكن خلو ذات
الخشب عنه ونحن قائلون بان الله تعالى لا يوصف بالحيوة الجزئية فان
قلت فما السمع والبصر في الخشب والقدرة الارادة والكلام قلت
الكلام والسمع والبصر راجعان الى العلم والحيوة واما القدرة و
الارادة فهو ميله الى الاطوار وقبوله اياها ولو تاملت لوجدت كل
واحدة منها عين الاخرى ولذا قيل الوجود كله قدرة وكله علم فافهم
وخلو الخشب مثلا من هذه الصفات السبع مطلقا غير ممكن وهذا
بحسب افهام القاصرين والا فالصفات كلها جزئية او كلية مندرجة
في الوجود الباطن وهو موصوف بها ثمة يعني انها عين الوجود وهي
باقية ثمة ازلا وابدا والموت الجزئي والجهل الجزئي والعجز الجزئي

والسكوت

والسكوت الجزئي مثلا انما هو فيما ظهر عندنا والا فلم يذهب شيء ولم
يحدث شيء بل الامر واحد كلمح بالبصر على انا نقول العجز الجزئي فرد
من القدرة المطلقة وكذا السكوت ونحوه فرد من مطلق ضده
فالحاصل ان الذات موصوفة بكل صفة ومسمى بكل اسم بلا قيد ولا اطلاق
ومثاله الشخص الموصوف بعلم كتابة وخياطة ونجارة وحدادة وصباغة
وغيرها مسمى وموصوف بهذا كله بلا قيد ولا اطلاق فانهما بمعنى القيد
بالنجارة ليس موصوفا بغيرها ومع الاطلاق عن كل القيود ليس
موصوفا اصلا لان الذات المجردة لا وصف له ولا وجود له خارجا
واما اذا لم تقيد ولم تطلق بل اخذت الذات مطلقة عن القيد
والاطلاق فهي موصوف ومسمى بكلها وهي من تلك الحيثية عين الكل
وهذا ما قاله الشيخ ابن العربي سبحان من خلق الاشياء وهو عينها
فالخشب من حيث الاطلاق مطلق موصوف بك ومسمى بكل اسم وضده
وهو عين الكل والخشب من هذه الخشبية فاعلة ومن حيث التقييد
بقيد المفعولية فالمقيد غير المطلق والمطلق عين المقيد لان التقييد اعتبار
له والشيء من حيث هو اي غير ماخوذ باعتبار آخر لا يغاير اعتباره

كما لا يغاير زيد من حيث هو هو بجاريته وان كانت النجارة غيره واعلم
ان اطلاق العلم والحيوة ونحوها على آثارها التي هي افعال الوجود
انما هو بطريق المسامحة والا فالصفات مبدأ لتلك الافعال فافهم وانما
اكثرت ههنا لان مسئلة الوجود صعب قل ما يصل اليه افهام الناظرين
فيعترضون بما ليس بوارد على مقصد القوم منها انهم قالوا الكلي الطبيعي
غير موجود في الخارج والحال ان ذلك في الكلي الممكن لا في الواجب
ليس كمثله شيء ومنها قولهم ما انا الا بشر مثلكم والحال ان القوم لا يقولون
بمنافات الالوهية البشرية لان المطلق لا ينافي المقيد ومنها ان الكفار
يعذبون فلو كان الوجود عين الاشياء لزم تعذيب الواجب والحال
انهم لم يقولوا بان المعذب هو عين الوجود المطلق بل قالوا المطلق عين
المقيد فالمطلق عين المعذب والمعذب غيره كما قالوا الحبيب انت الا
انك غيره يعني القطن ليس بزائد على الثوب والثوب زائد عليه
بامر اعتباري وهو النسج واحكام الثوب انما هي ما دام الثوب متعلقا
بذلك الامر الاعتباري الوهمي المدور للاحكام فاذا فني ذلك الامر
الزائد رجع الثوب الى اصله فصار قطنا ناجيا عن الاتزار والارتداء

كما

كما قالوا من مات فقد نجى فعلم ان المعذب هو الامر الوهمي القائم
بالمطلق والمطلق لا حكم له ثوابا او عذابا لا نفيا ولا اثباتا ومن هنا
علم مرادهم من قولهم ان الصوفي خسر الدنيا والآخرة يعني لانه
بلذة مرتبة الاطلاق الذاتي والعجز عن درك الادراك واليأس
البحت فارغ عن قيده باللذة المقيدة في الدارين ومن هذا تفهم انه
كم من ميت حي وكم حي ميت وذلك ان النجاة الدنيوية بموت البدن
والاخروية بموت الروح على قياس موت الثوب بان يخرج الروح
عن اعتبار الروحية ويصير مطلق النور بازالة قيد التعين كما حصل
للصوفية رحمهم الله تعالى فالصوفي غير ناج عن شدة الدنيا لحيوة
بدنه ولذا اشتد بلاء الدنيا وناج عن حرج الآخرة لموت الروح
وغيره معذب فيها لحيوته فيها بل يشتد عذابه في الآخرة من
عذاب الدنيا لانه في الدنيا كان واصلا باحد محبوبيه وهو مقاصد
الدنيا وفي الآخرة فاته كلاهما اما الدنيوية فالموت آلاتها وهي الحواس
واما الاخروية فلاشتغال روحه بالامور الاعتبارية واحتجابه بها
فصار الحي ميتا ابدا والميت حيا ابدا فسبحان من اخفى لطفه في قهره

وقهره في لطفه خلق الموت والحيوة اي العدم والوجود ليبلوكم
ايكم احسن عملا لوقوعه على وفق العقل والغرض من هذه التطويلات
ان المبدء والمعاد هو الاطلاق والاحكام انما هي في البين يعني في
التقييدات فاذا وصلت الى الاطلاق نجيت لما تقرر ان كل متقيد
يرجع لا محالة قريبا او بعيدا الى الاطلاق لقوله تعالى الا الى الله تصير
الامور وعلم ان القائل بنجاة الكفرة له عذر ما الا انا نقول الكافر اذا
صار مطلقا عن مقيد الذي هو الكفر لم يبق كافرا بل صار نورا فيدخل
الجنة مؤمنا فالمعنى للآيات ان الكافر يحرم عليه الجنة ويخلد في
النار ما دام كافرا فيبقى النظر في انه هل بعد الموت على الكفر نجاة
من الكفر والامور المتشابهة موقوفة الى الله والى رسوله فان
قلت هل صرح احد بمفاد هذا البيت من اهل التمكين والجامع بين
علم الظاهر والباطن قلت نعم المذكورون كلهم كذلك وقد صرح
الامام الغزالي في الاحياء والشيخ ابن العربي في الاسراء والحضرة
المجدد الالفي في المبدء والمعاد ان صانع العالم كالروح مع البدن
ليس بداخل ولا خارج ولا متصل ولا منفصل بل العالم قائم به كقيام

البدن

البدن بالروح وفسر اهل المعرفة الروح بانه الوجود المطلق الملحوظ من الشيء
بلا قيد ولفظة انا عبارة عنه ثم صرح شارح الفصوص ان الروح عين
البدن من وجه وغيره من وجه كالصانع مع العالم فالحاصل انهم
يقولون ان الصانع روح والعالم بدن ولا حلول ولا اتحاد ولا قرب ولا بعد
ولا فصل ولا وصل بل العالم بشانه وحيثيته وصفته الفعلية كالتوبة
للقطن والا فذات واحدة انما كثرت اسماؤها لكثرت افعالها وصفاتها فمن
قال همه اوست فانما قال بهذا اللحاظ فافهم ولا تتهم فان قلت لو رأينا عبارات
المشائخ المذكورين لنظرنا فيها هل هي صريحة في وحدة الوجود اي وجود
كل الاشياء او غير صريحة قلت قال الشيخ السعدي في ديوانه بيت
نظر آوردم بردم كه وجود تو ماند همه اسمند و تو جسمي و همه جسمند
تو جاني وقال الشيخ فريد الدين عطار في منطق الطير بيت
جمله يكذاتست واما متصف جمله يكحرف وعبارت مختلف بيت
وقال الشيخ الجامي في السلسلة بيت در زمان و زمين كون و
مكان همه او بين چه آشكار و نهان وقال المولوي في المثنوي
نقلا عن الشيخ ابن العربي بيت گفت المعنى هو الله شيخ دين بحر

معنى ما ثبت رب العالمين ثم قال ايضا بيت ما عدمها ثم استبانا
توجود مطلق فاني نماها وقال ايضا بيتا ومثال جان ما يجوز
ويا بسط وقبض دست از جان ستدر ولذا قال ايضا اينا تا حاصل
ان كل جسم فيه ما يبصرون وما لا يبصرون من الذات والصفات
وفيه الجنة والنار ولا فرق في شيء على الاطلاق فيسمى الجثة موتا وحياة
وان كل ذرة حي وعليم وقال عبد الغفور الاري في حواشي شرح اللمعات
من عرف نفسه عرف ربه لانه هو هو حقيقة وقال الامام الغزالي في
الاحياء الموجود حقيقة هو الحد والتي في حده كون فعله والفعل
من حيث هو معدوم لا وجود له اصلا فهو معدوم بذاته وموجود
بغيره فان قلت فالفقهاء لا يقولون بوحدة الوجود فيكون في المسئلة
اختلاف قيل هو لفظي او معنوي قلت لفظي يرتفع بالتحقيق كما حققه
المجدد الثاني عليه الرحمة في رسائله وحكاية نفعنا الله بها فان قلت
فكيف يرتفع النزاع بينهم قلت شرح ذلك طويل لا يسعه المقام و
لكن نقول قد صرح صاحب المطول في فن البيان قولك رايت الورد
انما يصح عرفا وان فالمرئي لونه والجسم لا يرى قال الشيخ عبد الحق دهلوي

في شرح الصراط من فضائل الجمعة الجسم غير مرئي عند اهل المعقول
ولكن صح عرفا وشرعا ان يقال رايت الجسم وكذا رؤية المؤمنين في
الجنة انما يصح عرفا وشرعا والا فالمرئي لون حال له وقال المجدد الثاني
عليه الرحمة العالم كله اعراض وهو مذهبه ومذهب الوجودية والنظام
من المعتزلة والوجودية والميل الشيخ الماتريدي كما في
التبصرة الا ان الوجودية قالوا ببقيا بها بالذات والمجدد عليه الرحمة قائل
بالصفات والنظام بنفيه وقال الحضرة المجدد عليه الرحمة هذا كله
في غير العارف الكامل اذ هو ليس بعرض بالاتفاق واذا علمت هذا
فقد علمت ان المحسوس كله غير الله عند اهل الظاهر والباطن و
الوجودي والشهودي الا ان المحسوس غير بعيد عن الله لانه قائم
به باتفاق الفريقين كما في التبصرة فقد سلم اهل الظاهر ان قيوم الكل
وهذا هو مراد الوجودية من قولهم همه اوست اي همه اثر اوست
وهمه ظل اوست وفعل اوست وقائم باوست فالمراد باعتبار الظهور
لا الوجود اي همه ظهور اوست نه ظهور غيره او فالعالم كله مظهره تعالى
باتفاق الفريقين بانزاع ثم منهم من قال المظهر عين الظاهر كالشيخ

المشائخ ومنهم من قال ان المظهر غيره وعليه المجدد الالفي عليه الرحمة
والحق ان القولين كلاهما صواب بنظري الحقيقة والشريعة ولما
كان المجدد عليه الرحمة وارث النبوة التي يرجح فيها جانب الشرع
يرجح الغيرية لان الشرع مبني على الغير والغيرية والا فقد قال المولوي
رومي بيت چون ز بي رنگ اسير رنگ شد موسي و فرعون اندر جنگ شد
چون به بيرنگي رسي كان داشتي موسي و فرعون اندر آشتي يعني
ان الحقيقة ليس فيها كثرة فلا يتصور الحكم والمحكوم عليه الخامس
والاربعون كتي نظر نقل جو كتي تين كلام
كتي فوج فكر جي كتي مات مقام كتي مس
چون مام كتي كچن يدر وهذا بيان لاحوال العارف
الحكيم فانه يتكلم في كل فن بما هو دابه ولا يخلط به غيره ويتفاوت
ذلك يتفاوت العارفون في تحرير الالسنة وتخليصها من الحشو
والتخليط فاذا تكلم بلسان النقل كان سمعا محضا يتمسك بالاثر
فقط واذا تكلم بلسان العقل استعمل الفكر على قوانين المنطق
واجاب لدفع الخصم بما يعتقده الخصم وان لم يعتقده هو بنفسه من

الاجوبة

الاجوبة الجدلية واذا تكلم بلسان الحقيقة دار مع الحق حيث دار
ولا يعرج الى مذهب معين ولا يذل الخليل ولا الجار فمن شاء فليؤمن
ومن شاء فليكفر فيكون حينئذ لسانه كلسان الميزان يميل مع
الحق حيث كان واذا تكلم بلسان اهل الانوار يتراعى ما تداوله
اهل الاسرار الالهية من الاصطلاح في تعبيرهم عن ذلك العلم
الخاص الذي في ضميرهم ليكون ذلك كالاستار على ما في صدورهم
اقتداء بالحكمة الالهية فان الله تعالى اظهر ذلك العلم للخواص وستره
عن العوام كذلك العارفون لا بد لهم من نشر هذا العلم لاهله
المرادين بالقربة الالهية وستره عن غيرهم فعرفوهم باصطلاح
تعارفوه بينهم واعلموهم ان هذا العلم لا يصلح الا لاهل النجابة و
الفطنة والفلاح وبينوا لهم علامة كل منزلة واذنوا في الطالبين
بالحج الاكبر الى رب العالمين فمن اشتاق روحه الى وطنه فاجاب
الداعي صار من المهتدين المنقسمين اصنافا وانواعا والواصلين
الى كعبة محبوبهم رجالا وركبانا فهم في الوصول اليها فرق كثيرة
واذا شغله الحال كان ساكتا كانه اخرس وهذا كلها اطاعة منهم

لرسول الوقت والحال فلا يعترض عليهم الا اهل الضلال والنكال
نعوذ بالله من اهل الوبال وربما يقول بعض المنسوبين الى التصوف
والعرفان فضلا عن اهل الظاهر الغافلين عن هذه بالاشارة الى
كتب شيخ ابن العربي في طريق المسلمين فعن حاله اخبر وعن مقامه
عبر وما علم المسكين ان لكل علم اهلا وما ترك الحكيم خلق النار لكونها
ربما يحرق ثياب الابرار ولا عطل الله سبحانه ايجاد البحار لاجل من
يغرق فيه من الصغار والكبار بل انزل القرآن وفيه المتشابهة
والمحكم مع ان منهم من ضل بالمتشابه لكن انزله لاهله وستره عن
غيرهم لانه لم يعلم فيهم خيرا فلم يسمعهم ومنهم من يقول مثل
هذا الكلام لا ينتفع به احد وهو شاهد بعدم احكام القائل باحكام
البداية اذ هو شرط لادراك كلام اهل النهاية وبالجملة العارفون
ما تكلموا الا عن بصيرة ودراية فمنهم من امر به صريحا في المنام و
منهم من فهم ذلك بضروب الكشف والالهام ومنهم تحقق له انه
ممن اخذ الله عليه الميثاق وبيان ما علمه لعباده من العلم المقرب
الى الله ومنهم من ظهر له ان ذلك من ارفع وجوه المعاونة على

البر والتقوى والتواصي بالحق والصبر عليه فيما يسمع من كلام الجهال
الى غير ذلك من الوجوه اللطيفة والمقاصد الشريفة ثم النفع بيد الله
ينفع به من يشاء ويصرفه عن من يشاء وقل لست عليكم بوكيل
وهذا في حكم العموم غالبا لا في حكم الخصوص فان الله اسمعهم السمع
واعانهم على الترقي به وبتمام الفتح فان كثيرا من السالكين يعتقدون
تمام عروجه في السماء الاول او ما بعده الى الحضرة الكرسي او غيرها
من الحضرات فيعتقد انه لم يبق حضرة تكشف ذوقا فتنقطع همته
عن العروج فالعارف الكامل لزمه ان يبين منازل الراحلة
الروحانية ومعراج اللطيفة الانسانية لينتهي العروج الروحاني
بتمام السير الى الله ومتى اسري بالعبد في عوالمه هذا الاسراء
حصل في خزانته جميع قرب الملاء الاعلى صار العبد حينئذ عبدا
كليا آمنا قانتا لله حنيفا اصطفاه لنفسه وشرفه تشريفا يصلي
العالم كله بصلاته اذا شاء ومتى اراد ان يقابل حقيقة من
حقائق العالم ويستجليها نظر في ذاته الى الرفعة الروحانية
التي تضاهيها وعند مفاتيح الوجوب وفي مرآة ذاته يحصل الشهود

هذه الكلية نتيجة السير الى الله المسمى بالمعراج الروحاني وحاصله صيرورة
مرآة جميع الوجود قشرا ولبا لا يدرك من الملك الا على مراتب
كل الاعيان الشريفة وصار خليفة في الارض وبعد ذلك هو السير
في الله ولا نهاية له ابدا لان مراتب التجلي غير متناهية فيفترض على العارف
العلام ان لا يكون بمنازل الطريق ومقاماته لئلا يفتر سالك فيقف
في البداية او الوسط وقد ثبت في باب الحقائق ان صاحب الجناح الشوقي
انما يطير الى منتهى ما عرف ثم يسقط طائرا لقلة وقوفه على ما جرى لادم
السنة لانهم لو وجدوا الى الله بمعرفة لفارقوا تلك الصفة وقد
ولما ربون جيفكي يسبح يا ذي جيفكي وبسه يسن ارفها
يهري كان عالم كهر كفر جي اشارة الى المؤمن
من له اثر العقل وهو ان يرى حكم الاشياء قبيحا وحسنا بفعله
وهو العلم او بتصديق الانبياء والعلماء وهو الايمان ويرفع الله الذين
امنوا منكم والذين اوتوا العلم درجات ومن عرى عن هذين النورين
فهذا كافر يتفاق العرفاء والعلماء لان الكافر في عرف الشرع هو
الاصم الاكم الاعمى عقلا ومن لم يعرف احكام الاشياء بالشهادة

حالها ولا بالعلم العلماء والانبياء فهو داخل في هذا التعريف لان
عقله لو كان سميعا بصيرا لرأى مرائيات وسمع مسموعاته لان
العقل ايضا الحواس الخمس وهذا هو السير في قول الفقهاء شرط
الاتيان ان يعرف حرفة الحرام وحل الحلال وبهذا علمت ان المقلد
مؤمن لكن ضعيف الايمان ولذا اختلف في ايمانه والاكثر على انه صحيح
مع الاثم فعليك ان تصفي عقلك فتخلصه عن العثوة حتى تسمع قول
كل شيء بحق له ان حكمي كذا بعضها يقول انا حرام وبعضها يقول انا
حلال وبعضها يقول انا مكروه واعني بالحال هو الوصف المناسب
للحكم كوصف الاضرار للحرمة والنفع للحل وكلها تقول ليس وجودي
الا بذات قديم واجب الوجود وهو المشاف للحاي وقال الغزالي
في الاحياء من ادرك هذه الشهادة من نفسه فهو المؤمن ومن
لم يدرك فهو الكافر وانما يدرك الانسان بعدم الادراك لانه له
آلة الادراك وهو العقل بخلاف سائر الحيوانات فانها شاهدة و
لا تعلم شيئا وتها كانت فانى وانى لهذه الشهادة اشار موسى عليه السلام
حيث قال ربي الذي اعطى كل شيء خلقه اي صورته المخصوصة

فان خصوص الوجود شاهد على الوجود المطلق لان الخصوص وصف
فلا بد له ممن يقوم به فان قلت فقد معنى الكافر والمؤمن و
العالم وان اشد الناس ايمانا وعلما هو اشد الانسان اي عقلا فبين
لنا معنى العقل واقسامه قلت العقل عبارة عن نور غريزي في جوهر
الانسان اي في روحه الذي هو عبارة عن وجوده المطلق فان
وجوده المطلق لما استوى ولطف واعتدل اكمل من سائر المخلوقات
تلالئ عليه عكس الروح الالهي الذي هو ليس بداخل العالم ولا
خارجه وانار الكون بنوره فظهر في كل مظهر بقدر صفائه واعتداله
مع وحدته بالذات وكثرته بالآثار والصفات وسميه الصوفية
العقل الكل والروح الكلي والقلم الاعلى والحقيقة المحمدية والحضرة
الجبرئيلية والتعين الاول والروح المخصوص بالانبياء والاولياء
كما يتلالئ نور الشمس على الزجاجة فيحاكي الشمس لكمال صفاء المحل
فالعقل الانساني هو العكس المحاكي للروح الكلي لكمال لطافة
جوهر الانسان ولذا ورد خلق الله آدم على صورته والآدم حقيقة
هو ذلك العكس وهذا هو معنى قول الصوفية تسمية عقول الخلق اجزاء

والروح

والروح الكلي كلا بمعنى انه حدث بشيء محاكي للعقل الكلي في جوهر
الانسان عند اعتداله لا انه انفصل منه كما ينفصل جزء الشيء
عنه فعقل الانسان حادث مع حدوث البدن ليس عين القديم
ولا جزءه ولكن يحاكي القديم لو كمل المحل لانه على صورته فمن عرفه
فقد عرف ربه وليس هذا العكس ايضا داخل البدن ولا خارجه
ولا متصلا به ولا منفصلا كاصله مع العالم والعلم وصف هذه الغريزة
وفعله فالغريزة كالبصر في جوهر العين والعلم كالرؤية بلا تفاوة
والقرآن وسائر الدلائل له كالشمس لرؤية البصر ولفظ العقل
لهذه الغريزة حقيقة ولغيرها مجازا فانه يطلق العقل على العلم
الضروري والتجربي وعلى العمل بالعلم ايضا فانه من لم يجرب الامور
ولم يمارسها وكان غمرا فيها او لم يعمل بما يعلم يقال له انه لا
يعقل شيئا فقد علمت ان العقل هو الغريزة النورية التي هي
مبدء العلوم كلها بل مادتها لانها عين العلوم ومبدء الاعمال
لتناسبه الحكمة والناس فيها متفاوتون تفاوتا فاحشا فمنهم
كالبحر ومنهم كالذر ونهاية النقصان للكفار وهم الذين لا يعلمون

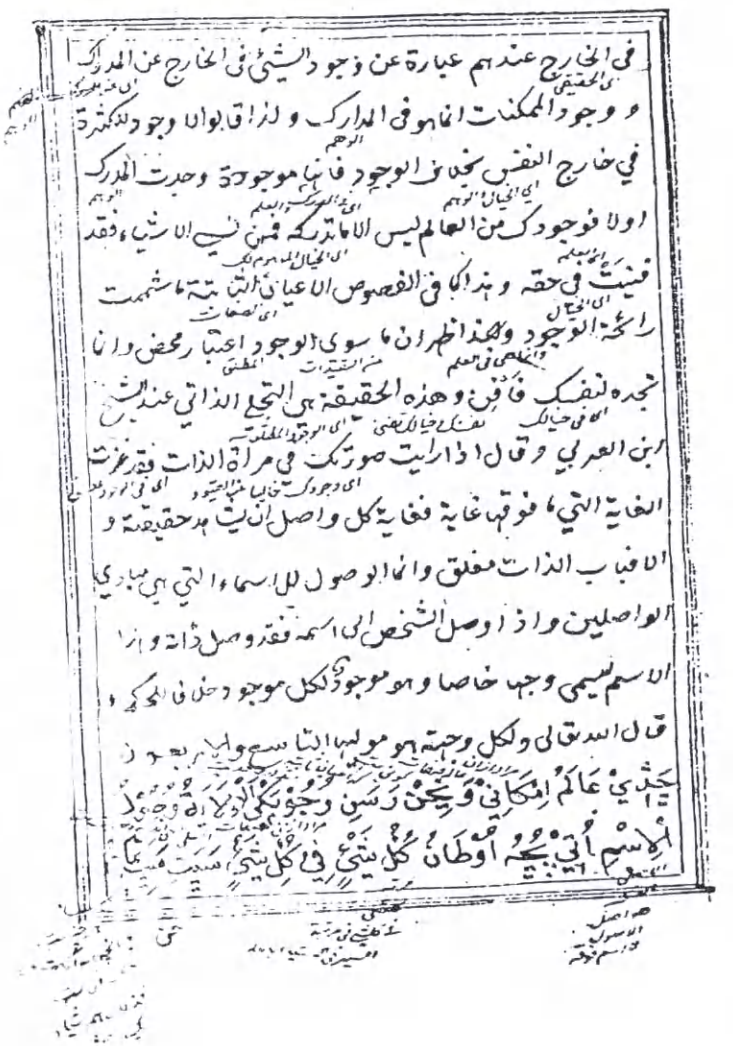
بنفسهم ولا يصدقون الانبياء والعلماء والكمال للانبياء عم ومن
الناس من انكر هذه العزيزة وقال جرى عادة الله تعالى بالعلوم
في الانسان دون المحار وهو مردود لانه لو كان الانسان شيئا بلا عزيزة
هي مبدء لما عجز الوجود لكان الجماد والحمار متساويين في الخلو عن
الحيات لجواز ان الحركة في الحمار يخلق الله تعالى حسب جري العادة
بلا ثبوت عزيزة الحيوة فالحق ان الانسان كما يعلم والفعل المناسب و
الحركة لا يكون بلا عزيزة هي مبدء ذلك الانسان كما الحيوة والعقل ثم
اصل العزيزة المذكورة والعلم الضروري مطبوع لا يكون الا بقدرة
وهب الوهاب على حسب كمال الجوهر الوجودي الانساني وكمال
الجوهر ان يتكامل اعضائه قدرا وتناسب تركيبه وضعا فان الظاهر
عنوان الباطن غالبا ويقال لهذه العزيزة لفظ القلب الحقيقي
والروح الانساني العلوي والنفس الناطقة والسر والخفي و
الاخفى على حسب ترقياته في الكمال والجمال وقال الحضرة المجدد
الالفي عليه الرحمة هذه كلها الفاظ وقفت على حدة وكل منها محل على حدة
فان قلت ما معنى قوله تعالى قل الروح من امر ربي قلت معناه انه

موجود خارج عن الحس والخيال والقدر والجهة والمكان
هذا التعريف للروح بانه امر اضافي الرب في هذه الصفات
فان قلت فما معنى قولك ان الروح مخلوق مع انه من عالم الامر
قلت معناه الحادث المقدر المقابل لعالم الامر فافهم السابع
والاربعون لنكته مخوه حيال تويره ذيهم جذي
ملك متال سهد فوزي ترصيص اعلم ان عالم الخيال احضرت
اصحاب الاحوال والكامل يرد عليه المعاني مجردة عن الصورة
والمثال ولا يمكن تغليط ولا التاويل في هذا الفتح لانه كالمنقول
نحن في الاول اذا اوصل الى المثال المطلق كالانبياء عليهم السلام
فانه موافق لعلم الحق فلا يمكن فيه الغلط ونظير الفتح الرؤيا
فانه ايضا اما مؤول او صريح فتامل ثم من المقامات ما يقال ومنها
ما لا يقال ولا يصح ظهوره لا بالحال ولا بالخيال السابع والاربعون
جذي ويروجوجي اسر اقصى ذاه سرحد
اليم شاه محمد مير تبكي اشارة الى المعنى التاويلي لقوله تعالى
الى المسجد الاقصى الذي وهو عالم القدم والمسجد الحرام عالم

الوجود فان قلت هل يصح هذا التاويل في القرآن قلت القرآن
على ظاهره لكن لا معنى لفهم الرموز الباطنة ايضا بشرطين احتمال
الالفاظ اياه والثاني عدم لزوم المحذور الشرعي واما المعنى
التفسيري فلا بد فيها من النقل كذا في مكاتب المجدد الالفي عليه الرحمة
الثامن واربعون صاحب سيد خلقتو حده هاء نماء
ليس كمثله شيء حسن حد نكاء نكو وصل
وجم نكو وج وجا ظاهر ذ تاء ذا تم صورة
سند مس شاه سر وركتو سجد وايمانا المؤمن
مرآة المؤمن لو كا كال لكاء كنجي قرف
تتا همه هت حبيب جي اشارة الى الحقيقة المحمدية
التي هي عبارة عن صورة معلومة الذات متلبسا بشان كلي
جمعي اي جامع لجميع الشيون بلا تميز وكل الحقائق تفصيل لهذه
الحقيقة الشريفة ولها اسماء لا تحصى باعتبار المراتب كالقلم
واللوح فان الاسم عبارة عن الذات مع تعين خاص والاسم
المعروف اسم الاسم عرفا وحقيقي ايضا اذ الذات المطلقة لا اسم

لها اصلا ثم الاسماء الالهية وهي ما تؤثر او كونية وهي ما تتاثر
وفي الحقيقة الكونية ايضا الهية وليعلم ان علم الحق تعالى بالاشياء
حضوري لا حصولي فماهيات الممكنات هي الشيون الحاضرة
عند الذات او الذات مع تلك الشيون الحاضرة عند الحق و
المراد من الشان الصفة وليعلم ان كل الماهيات وهي الحقائق
المسماة عند الصوفية بالاعيان الثابتة كلها مندرجة في الذات
اي الوجود المطلق جل شانه والمراد بكينونتها مندرجة في الذات
انها لم تخرج من القوة الى الفعل وتسمى تلك الماهيات نسبا و
اعتبارات للوجود وبعضهم خصص اسم الماهية بشيون
تميز عنه في العلم عن غيرها لانه حينئذ يتحقق صور الشيون
والا فهي شئون ذاتية لعدم التحقق الصورة الصفاتية وهو
الاظهر فالحاصل ان الماهية عند الصوفية هي الهيئة الممكنة للوجود
وتسمى تلك الماهية وجودا علميا ما لم يخرج من القوة الى الفعل
فاذا خرج فيسمى وجودا خارجيا يعني بحسب الظاهر والا فالصوفية
لا يقولون بالوجود في الخارج الا الذات الواجب لان الوجود

في الخارج عندهم عبارة عن وجود الشيئ في الخارج عن المدارك
و وجود الممكنات انما هو في المدارك و لذا قالوا ان وجود الكثرة
في خارج النفس بحسب الوجود فانها موجودة وحدت المدرك
او لا فوجودك من العالم ليس الا ما تدركه فمن لم تر الا شيئا فقد
فنيت في حقه و هذا كما في الفصوص الاعيان الثابتة ما شمت
رائحة الوجود و لهذا ظهر ان ما سوى الوجود اعتبار محض و انا
نجده لنفسك فاتقن و هذه الحقيقة هي التجلي الذاتي عند الشيخ
ابن العربي و قال اذا رأيت صورتك في مرآة الذات فقد بلغت
الغاية التي فوقها غاية فغاية كل واصل ان يشاهد حقيقته و
ان غياب الذات مغلق و انما الوصول للاسماء التي هي مبادي
الواصلين و اذا وصل الشخص الى اسمه فقد وصل ذاته و ان
الاسم يسمي وجها خاصا و هو موجود لكل موجود و حق في الحكم و
قال الله تعالى و لكل وجهة هو موليها فاستبقوا الخيرات
يا حدثني عالم امكاني و يحن رسمي وجودكلي الا اله وجود
الاسم اني بحبه اوطان كل شيئ في كل شيئ سعت



جن ذي تو جان ني مي ذ سن يكر و اعلم ان حقيقة كل
شخص و هو تعينه الوجودي الذي تعينه الامكاني محل له و هذا التعين
الوجودي اسم من اسماء الله تعالى كالعليم و المريد و المتكلم و هذا
الاسم الاكبر هو رب ذلك الشيئ و عبده فيوضه و الوجود به و
التابعة للوجود لهذا الاسم الوجودي مراتب شتى ففي مرتبة
الصفات او الاعتبار يصير في هذا الاسم ثم ليس الا ان ضمحل
و الاستهلاك لعدم التمييز في مرتبة الاطلاق و هذا الاسم جامع
لجميع الاسماء الالهية و الكونية اجمالا لاشتماله على الذات التي
للكل و هو معنى قوله كل شيئ في كل شيئ و جامعيته لان فانما هي
من هذا الوجه و الولي عبارة عمن وصل الى اسمه الوجودي بالمجاهدة
و الجذبية المنضمة كل منهما بالاخرى متقدمة او متاخرة و تفاوت
الاولياء و تفاضلهم فيما بينهم مبني على كمية طي مراتب هذا الاسم
الوجودي على حسب الاستعداد فالاكثر طيا هو الافضل و الواصلون
الى الاسم قليلون فانهم اكثرهم يقطعون مراتب الامكانية بطريق
السير و السلوك التفصيلي ثم يفنون في ظل الاسم و قد يتوهم

الوصول الى الاسم في الجذبة الصرفة لكنه غير معتبر والذين عرجوا
من الاسم و قطعوا مراتبه قلت او كثرت بكلها فهم اقل القليل
وحقيقة الانسان الكامل مشتملة بر جميع شئون الهو و كوني لانه مراة
لاحدية الجمع كذا في مكاتيب الحضرة المجددية الالفية عليه الرحمة واذا تحقق
السالك بهذا الاسم العظيم بان يصير ذاته مراة فيظهر هذا الاسم فيه بجميع
لوازمه واحكامه فيصير مستغرقا في ذلك التجلي كذا في الرشحات فيرى
كل شئ في مراته ولا مانع من وصول الاسم الا الحجب المندرجة في
النفس فاذا فنى النفس اي تعينه الامكاني فلا مانع بعده وعلى هذا الفناء
تقدم حالة يشبه الموت الا ان الموت ليس فيه حضور وهذا عين
الحضور و ان يصير جهة الخلق مغلوبا بوجهة الحقيقة غالبا يعني
يكون الغلبة لاحكام الروح فيرتفع التميز بين الحق والباطل
لان التضاد انما هو في مرتبة الاسماء دون الذات بحيث
يرى به بير يكرسي كان داشتي موسى و فرعون اندر آشتي فقد علمت
ان سير كل سالك انما هو في عالمه الصغير وما يلاقيه من العوالم الخارجة
فهو حقيقته الخاصة به المشابهة للعوالم الخارجة لا عين عينها كما عم

بعض فقد علمت ان الجنان بعدد الاسماء وكذا العرش والكرسي و
اللوح والقلم والسماء والارض بل الكل في الكل فافهم ولا تعترض على
ما لا تفهم واذا وصل السالك الى اسمه ولو في مرتبة الظلال فقد
وصله الحقيقة فيعرف كل الحقائق كما قيل من له المولى فله الكل فان
قلت فاذا كان في الكل يظهر فيه الاسم المضل ايضا لكونه جامعا وفي
القرآن وما ارسلناك الا رحمة للعالمين واجيب بان مرادنا من
كون الكامل مظهرا الكل انه سبب لظهور الكل وان لم يكن بعضها قصدا
بل تبعا وعرضا كاضلال ابي جهل ونحوه لاجل التعصب وعناده قول
الحكماء ان النار بجميع لصفرق المختلفات والمتضادات والحال انه
اذا فرق المختلفات وير العناصر الاربع رجع كل منها الى مركزه
فصار جامعا ايضا تبعا الخمسون هُوَ عَنْ تَوَجُّهٍ كَلَاهُ تَلَكَ
سِيرُ الصَّلٰوةِ مِنَ الصَّلٰوةِ كَارِ مَنْ دَرِ تَنِ خَرَابِ جِسْمِي
دُوزَخِ عَذَابُ كُلِّ كَانِ دَاشْتِي اعلم ان نعت وجودك
هو الحجاب الذي يحرقه النار الالهي المطلع على الافئدة فاحرقها
في الحيوة بالصلوة اي بذل وجودك المقيد لانكم وما تعبدون من

الوجودي
الوجودي
الوجودي
الوجودي
الوجودي

ودون الله حجب جهنم لان الصلوة من الصلوة وهو الحرق
فاذا احرقت لب وجودك فبقى جلد الوجود يعنى الصورة واللباس
هيئتى
به لان الحجاب هو لب الوجود لا جلده وهذا امر عظيم لا يطلع عليه
الا من احترق ان لم تحرق الحجاب بالصلوة فى الدنيا فالنار الجسمى
مسلط على الاجسام التى هى الجلود ولا قدرة لها على احراق الحجاب
فيطلع عليه ولا يفنيه ولذلك السر تخلد الكافر فى النار ويبقى له الجلود
الى الحجاب
لان لب الوجود هو الحجاب وهو المعذب والجلود لباسه فكلما
احترق لباس البئيس آخر ليعذب اللب ايضا لتعلقه بلباسه
حتى اذا تحقق ليذوق العذاب فان قلت فى المعنى بالصلوة
قلت لها صورة ومعنى فالصورة ظاهرة واما الحقيقة فدوام
انها الاركان المحمدية
المراقبة والمراقبة دوام الحضور لظهور النور فان قلت ما المراد
دوام حاضر بودن بردل تا بكلى نور ظاهر شود وبسبب دوام مدد
من النور قلت المراد نور الذات الالهية فان قلت فى علامة ظهوره
قلت ان يشاهد الاخرة حاضرة يعنى يرى الامور الاخروية وهو حى
يتيقن لزوال الحجاب وهو الوجود الامكانى فان قلت لو كانت
رؤية الامور الاخروية ممكنة فى الحيوة الدنيا فما ايضا لوجود البصر

قلت

قلت هذه العين لا تراه ومن فى الخلق له عين اخرى او يخلق
اى الحس الباطنى
عينه عن حجاب غطى الله يعنى الجمهور فلا يرون الا عالم الشهادة فان
ابن سينا
قلت فى حد الغيب والشهادة قلت الشهادة ما يدركه الحواس
الا عالم الغيب
الخمس وهو يسمى الدنيا والملك والظاهر ونحوها والغيب كل ما يدرك
اى الحس الغائب عنها
الحواس الخمس الباطنة وهى العقل والقلب والسر والروح
اى الآخرة والملكوت والباطن ونحوها
والخفى ويسمى باضداد ما مر فان قلت كيف يرى امور الغيب كلها
اى الغيب
وهى لا تحصى ولا يعلم الغيب الا الله قلنا المشاهدة الغيبية لا
اى بتعليم الله ايانا بعد الوحى
انما هو بتعليم الله لا يعلم العبد ونحن لا نقول بالاحاطة بل نقول
اى الجملة اى بعض الافراد
الامور الاخروية يمكن كشفها بالكلية فيصير موقنا بعد ما كان
اى بجميع الاجزاء والبعض
مؤمنا واما ما يتعلق بذات الله وصفاته فلا يمكن الاحاطة به
اى الغيب الذى
بالكلية لتنزهه عن الكل والجزء فان قلت فالفانى خارج عن
اى بالاحاطة كنهها او كنه بعضها
قوله تعالى ويؤمنون بالغيب قلت الغيب عبارة عما لم يشاهد بعد
لانه يؤمن بالمشاهدة
والكامل لم يبلغ كل حال لان الاحوال آثار التجلى والتجلى غير منكر
اى تجلى
ولا منتهى فحصل بلغة الشهادة ودائم التحصيل لغيب وهو مؤمن به
فالعارف موقن بالآخرة ومؤمن بباطن الله وتجليات الغيبية

فان قلت ما الفرق بين الايمان والايقان قلت وجود الحجاب
وعدمه الواحد والخمسون سِرِّيٌّ مِرَنْدِي مَارِفِيٌّ وَطَنُ
كِيمٌ وَسَارِ يَانِهِ وَيَرِ مِنْهَارِ مَنْهُ اَرْ عُمَرْ جِيْ اعلم ان
الكافر هو الذي كفر وستر صفاء قلبه فسمي وطنه الاصلي بكسب
الصفات النفسية المفسدة لحسن الاستعداد الفطري المودع
في جوهر الانسان وذلك لان الروح لما تعلق بالبدن نظر من
روزنة الحواس الى الشهوات فاستانست بها ونسي جوار الحق
وتجرده فاستحسن ما استحسنه النفس فانقطع منها العذاء الروحاني
فالمراد بارونيٌ وهي امراة مشهورة عمر وهو رجل مشهور النكاح
وهو الروح الانساني وعمر كوت هو البدن وعمر هو النفس فافهم
والانبياء والاولياء والكتب المنزلة كلها لدعوة الروح الى
وطنه فالبعيد من خلص والبدا الموفق الثاني والخمسون
مَرْ بِيسِ بِرِيكِيْ جِدِدُ نَاجُوْدَارْ لَنْ تَرَوْا رَبَّكُمْ
حَتَّى تَمُوْتُوا جِيرِيْ مِرِيْ نِيَارُ عَالَمْ جِيْ سَرْدَارْ
مُلْكِ لَنْكُوْ مَعْرَاجِسِي فانه صلى الله عليه وآله وسلم ما رأى ربه

الا بعد

الا بعد خروجه عن الدنيا ولحوقه بالآخرة كما في شرح الاسرار
والمكاتيب المجددية عليه الرحمة الكلام المذكور حديث نبوي فان
قلت فما قول بعض الكاملين بالرؤية قلت انهم يقولون بوقوع
الموت أولا ثم بالرؤية ومن قال العلماء رحمهم الله تعالى على عدم
الرؤية في الدنيا ان العين الفانية لا ترى الباقي والصوفية
يقولون ان الفاني يخلق له عين باقية ويعبرون عن ذلك بعين
القلب على ان الحضرة المجددية عليه الرحمة قال في المكاتيب ان
عين اليقين وحق اليقين كلاهما مراتب العلم اليقين وان قال
الشيخ عز ان شهود الايات والتجليات الافاقية علم اليقين
والانفسية عين اليقين وهو مفني لوجود السالك وموجب
للحيرة بخلاف الاول وحق اليقين ان يجتمع العلم بالحيرة المذكورة
فلا يزاحم عينه علمه ولا علمه عينه والامر عندنا ان هذه الثلثة
كلها داخلة في السير الى الله وانها كلها علم اليقين لان ما في النفس

هو السير في الله لان با في الانفس سير في الاظلال والشبه والمثل و
روية المثال كيف يكون عين اليقين بل هو في الانفس والآفاق
فالمطلوب كالافق والمطلوب وراء المطلوب والافاق وعلامة
الاطمينان بالانفاس عن الوجدان وهو ظهور الذات بلا حجاب علمي و
عيني وسماه المجدد عليه الرحمة الوصل العرياني وهو المراد حيث
قال امير كه برين درويش ظاهر شد وراى تجليات وظهورات
وورائ النفس والآفاق وسلوك وجذبه وورائ فنا وبقا وورائ
صورت ومعنى واين ورائيت درجانب قرب است لا بعد في فهم المطلوب
هو الوصل العرياني المعبر بالتجلي الذاتي الاطلاقي الورائي الاكيفي
وهو المقصود من السير والسلوك يعني الغرض خرق الحجب يعني
غرض نفي علميت نه تحصيل علم ومقصود خود كم كردنست نه محبوب يافتن
وان فا لعنقا لا يصاد لانه وراء الانفس والآفاق فالاكتفاء بالشهود
الكتفاء بالعكس لانه مقيد والمطلوب مطلق بيت رازدرون پرده
زرندان مست پرسند كين حال نيست صوفي عالي مقام را
والخسون جذوة كين لذوة تذوة كذوة سير حانشي

له كين كي تانيثي هوت هوء ان ربي على صراط
مستقيم رند ن راه اهو كلموت كفر تبوهوت
جتهم هوء نفيء اثبات كافر يا كفر و لا لن
سندي لوء ترتنا قضر فاهكو هذا بيان التجلي الذات
بلا حجاب المعبر عنه بالوصل العرياني الاطلاقي البرقي الاكيفي
المنزه عن الوجود والعدم لانهما متناقضان والله منزه عن
النقيض فكل تعبير فيذلك المقام تقصير وهذا معنى ما قالوا من
عرف الله كل لسانه يعني يعجز عن التعبير ولو بلفظ الموجود عن
المعدوم او الصفات الثبوتية والسلبية قال بعض العارفين
عرفت ربي بجمع الاضداد فالحاصل ان الذات غير محكوم عليه
بحكم الا الوجودية التي لا تناقض العدم فان لك العلي الهة لا
يفتقر بقاء ولا بقاء ولا نور ولا ظهور ولا حزن ولا سرور بل
وصفه الا وصف فقد مه الا مقام ومقصوده لا مقصود يعني
لا يتقيد بشيء معين علما ولا عينا والا فالخلو عن المتقابلات
في الخارج محال فهو كالحرف لا يتقيد باعراب ولا يخلو عن الاعراب

فالكامل مطلق في حال التقييد فيصح فيه الكل وفي حال التنزه يعني بلا
اتصاف ويفعلها بلا فعل فيأكل بلا أكل وينام بلا نوم ويعلم بلا علم
ويغضب بلا غضب ويشبع بلا شبع ويجوع بلا جوع ويتكلم بلا
كلام ويحب الاشياء بلا حب ويحيي بلا حيات ويموت بلا موت و
يصوم بلا صوم ويصلي بلا صلوة ويعبد بلا عبادة ويؤمن بلا ايمان
ولو كفر او عصى لكان بلا كفر ومعصية يعني هو كالزجاج المجاور
للالوان يرى فيه الالوان وهو غير متلون واوصاف العوالم كلون الثوب
فالاوصاف والافعال الظاهرة في الكاملين انما هي في بدنهم ونفسهم
والباطن يعني الروح والقلب خاليان عنها كذات المرآة عن الصورة
المرئية في ظاهرها وقد يتخلص النفس ايضا كالانبياء وبعض الاولياء
فلا يكون الفعل والوصف الا في القالب ويعبر الصوفية عن هذا المقام
بفناء الفناء وجمع الجمع وحق اليقين والبقاء والحيرة الكبرى والعلم
البسيط والمعرفة والوصال وهو منتهى مقامات العارفين فالفناء ان لا
تعلم شيئا سوى الذات وفناء الفناء ان تخلص عن عدم العلم ايضا
كما خلصت عن العلم فتكون عالما وجاهلا في حال واحد فقد جمعت الامرين

جميعا

جميعا فهو جمع الجمع وما دام السالك فانيا فهو ناقص لتقييده والكمال في
الاطلاق وفناء الفناء لانه بقاء البقاء فالعارف لا يعرف كالمعروف
لعدم تقييده بوصف او اسم كالمعروف فهو موجود بدليل اثار الوجود
غير معروف لعدم تقييده بما يميزه عن الغير لجمعه الاضداد وقد عرفت
من هذا معنى قولهم من اراد العبادة بعد الوصول فقد اشرك
بالله وان الصوفي لا مذهب له وان الكامل من لا يتدين بدين و
ان العارف لا يضره ذنب ولا يكلف بتكليف وانه ازلي ابدي بخلاف
سائر الناس ولا اسم له ولا رسم وليس في الجنة ولا في النار فان
كل ذلك تقييد والعارف مطلق لاتحاده بالمطلق قال المولوي رومي
في المثنوي بيت شيخ كر شارب خمر اي مرغ خاك بحر قلزم راز
مرداري چه باك كفر ايمان نيست انجائي كه اوست زانكه اين
دو رنگ وآن خود مغز اوست وفي سبحة الابرار للجامي عليه الرحمة
بيت صوفي آنست كه از خود رسته است از نكو جسته است واز
بد رسته است جلوه گر گشت بر او وحدت ذات نكشد رنج تقابل
ز صفات پيش او لطف همان قهر همان نوش داروش همان وزهر همان

قال المجدد عليه الرحمة هو حال نادر الا ان بعض الفقراء يبلغون الى
ظله فيزعمونه اصلاً ولذا قال سائر المشائخ لا سير فوق التعين
الاول الذي هو العلم بالتجلي يسمى بالحقيقة المحمدية وهو رحمة الله قد
سار فوقه واثبت تعينات اخر كتعين الوجود وتعين الحب وقد
اشار رحمه ربه الى تفاوة درجات هذا المقام وان النهاية زوال
الحيرة التي هي نهاية سائر المشائخ وحصول الاطمينان بالورائية
وعدم الادراك ويكون تلك المرتبة الاطلاقية كالمرئي حيث قال
في بدايته هذا الحال الوصالي ؎ عجبي نيست كه سرگشته بود طالب
دوست عجب آنست كه من واصل سرگردانم وقال في وسطه ؎
چه گويم با تو از مرغي نشانه كه با عنقا بود هم آشيانه ز عنقا
نام پيش مردم ز مرغ من بود آن نام هم گم وفي النهاية
بيت عنقا شكار كس نشود دام باز چين كانجا هميشه باد بدست
دام را فما سماه المشائخ الحق اليقين فهو عنده ظل الحق اليقين
فالحقيقة المحمدية عنده فوق ما زعموه حقيقة وقال الولاية الاصلية
قد استترت بعد صدر التابعين الى تمام الالف وكانت الولاية ظلية

ورضي

ورضي المشائخ بالظلال والامثال وبعد الالف تجدد الدين و
ظهر الاصل وعاد الدين كما بدا وقال النقطة الواحدة من الولاية
الاصلية افضل من جميع الكمالات الظلية وسمي الولاية الظلية
صغرى والاصلية ولاية كبرى فالاولى للاولياء والثانية للانبياء
وبعدهما الولاية العليا وهو ولاية الملاء الاعلى وبعد ذلك
كمالات النبوة وهي فوق الكل وفرق بين الاصلية والظلية بان
سير الشخص في ظلال اسمه بعد الخروج عن عالم الامكان ظلية و
الشروع في اسمه اصلية وقال الفنا والبقاء في الصغرى صورة
وفي الكبرى حقيقة وشرح الصدر وذهاب الانانية والاطمينان
النفس ونزول النفس الى الصدر للخلافة والخلاص من الوهم
والخيال مع ثبوتهما والخروج من الانفس والافاق في الكبرى
حاصل قبل الموت في الدنيا وفي الصغرى بعد الموت ونهاية الصغرى
بالتجلي البرقي الذي هو ناش من مرتبة الاصل فيخرج من الانفس
كما يخرج من الآفاق ساعة وفي الكبرى هذا التجلي دائم بل هذا
قدم اول لان صاحب الكبرى وراء الانفس والافاق لان ما في

الا نفس لحل لا . حصله وسبب لنفسه جل في لسا ن الشا نخ وقال ان
تمام الفنا يكون قبل كمالات النبوة والشروع في البقا من شروع الصغرى
فقد علمت ان الفنا ذو درجات كثيرة وكمالها لمحمد صلى الله عليه وآله وسلم
فانه لم يتعلق ولم يتقيد بشيء حيث قال لو كنت متخذا خليلا غير ربي
لاتخذت ابا بكر خليلا ولا معنى للفنا ان قطع التعلقات ولا
معنى لكمال الانسان الا قطع التعلق فافهم الرابع والخمسون
هُنَدِيَّا هُوتُ يَرِيْ أُوذُوْنَهَ اَنْهَنْدِكِيْ سَاجِيَنْ تَن
سَرِيْ كَابِيْلَا كَاهِيْنْ جِيْ هذا حل صحة البيت السابق و
ان الحق وراء الوجود والعدم فهو موجود بذاته لا بالوجود
وذاته غير الوجود والعدم لانهما متناقضان والحق لا يقبل
فهو اقرب في الوجود وابعد من الوجدان لانه وراء الوراء ثم
وراء الوراء يعني جانب القرب لكونه الورائية لعظمة
المنافية للادراك لا للحجب فان الحجب قد يرتفع بالكلية
بان يتحقق بها العارف لانه يخرقها وفي التفسير الحسيني
ثمات يمكن اسما وصفا تشرع كه آكه نيست كس از كنه ذاتش

الخامس والخمسون كِيْ اَسَاءُوْا وَاحْسَانَجَا كَرْ صِفَاتِيْ
شَوْقُ ذَاتِيَّتِنْ ذَوْقِيْ خَاصُ الْخَاصْ خَلْقَ جَا
المحبة اما لوصول منفعة اليك وهو محبة الاحسان او للفضيلة
في المحبوب وان لم يحسن اليك فهو محبة الحسن والصفات او
تكون بلا سبب معلوم وهي محبة الذات وهي وهيبته والاولان
كسببان لمعنى قوله تعالى اكنتم تحبون الله يا عوام فعلوا اوامري
الاحسان ويا خواص صفة بروية شواهد القدرة والكمال وهي
الخواص ذاتا بالجذبات الناشئة من المحبة القديمة فاتبعوني
لاعمالي او احلني في اوحالي ببذل الوجود على حسب المحبات
يحببكم الله بالاحسان وتجليات الصفات والجذبات الجمية
فيجذبكم عنكم اليه ويغفر لكم ذنوبكم بان يحكوم عنكم وينبئكم
فيكون المحب والمحبوب والمحبة واحدا ذا الحقيقة برفع التعدد
ومن عري عن هذه المحبات الثلثة فهو كافر السادس والخمسون
مَسِيْحِيْ بُنُوْنَهَ سَانِ لَنَكَهْ تَلُوْذِنَا اَيَهْ صَاحِبْ تَن
سَانِ جِنْ يَانِ وِنْجَا يُوْ يعني كن مع الصادقين عن لفظ الباقي

باسد لانك اذا قرئت قوله تعالى واعتصموا بحبل الله بقوله و
اعتصموا باسد علمت ان الحبل هو الموصل الى الله السابع المخسوف
كَانَ قُرْآنًا كُنْ مَتِّي أَيُّو سَوَارُ وَسُنْجَانْ
تَتْنُهِتْ كَهِنِم اعلم ان القران انزل هدى للناس لانه
يعرفهم العالم الصغير الذي هو النفس اما بلا واسطة او بواسطة
تعريف العالم الكبرى الذي هو تفصيل اذ لا هداية الا بمعرفة الله
وصفاته وافعاله واحكامه ولا تعرف تلك الاربعة الا بمعرفة
النفس ذاتا وصفة وفعلا وحكما كما ورد من عرف نفسه
فقد عرف ربه فمن عرف عالمه الصغير فقد اهتدى والقران
له للاشتقاق عوله ومن لم يعرف عالمه فقد ضل عن المقصود الذي
هو معرفة العالم الصغير لكونه مراة الله وان عرف العالم الكبير لانه
وسيلة للمقصود فكان القران عليه لانه لم يعرف ما هو المعروف
وان كنت في ريب مما ذكرنا فتامل الآيات لتجد فيها ان القران
منبه ومذكر لما فيك وما انزل الى كافيك من العجائب والغرائب
فمن تذكر فهو الفائز بمقصود القران ومن لم يتذكر فهو صاحب الخسران

وتجد ان المقصود من خلق الانسان المعرفة والتوحيد قال الله تعالى
ولقد يسرنا القران للذكر فهل من مدكر فهذا صريح في ان من تذكر
العلوم والمعارف الانفسية حتى عرف الله فقد حصل غرض القران
والطاعة وتبعه وتمسك به فلا يضل ولا يشقى ولا خوف عليهم ولا
لاحزن كما وعد القران الكريم بذلك وقال الله تعالى وما خلقت
الجن والانس الا ليعبدون وقال ابن عباس الذي هو رئيس المفسرين
معناه ليعرفون وعنه ان كل عبادة في القران فهو التوحيد فالدين
القيم والصراط المستقيم هو التوحيد اي توحيد القلب والافالمعبود
واحد بالتوحيد وفي الحديث كفى بالتوحيد عبادة وبالجنة ثوابا فان
قلت ان العلماء قد فسروا القران بما لا يعرف منه الا الافعال او
الصفات او الاحكام ولا يتعرضون لما يعرف به النفس ذاتا
وحالا وحكما فان المقصود ما ذكرت وهو معرفة النفس فهو موضوع
القران فلم يبحث فيه الا عن احواله واحوال انواعه وافعاله و
بافعال انواعه واوصافه واوصافه واوصاف انواعه واحكام
الكل عاجل او آجل كما قال الامام الاعظم الفقه معرفة النفس مالها

وما عليها فبين لي اصطلاح المحققين في القرآن لا فهم مقصود القرآن
ان شاء الله تعالى قلت لا سبيل الى ذلك الا بالفناء فان معنى القرآن
فيك فحينئذ تنزل كل لفظ على معناه فيك فان كل شيء في العالم
الكبير فله نظير فيك وان لم تر معناه فيك فهو تقليد الاصول وهو
قبيح فافهم فنشير الى بعض الالفاظ لتكون انموذج هذا العلم الكافر
هو الساتر لعين قلبه بالغواشي النفسية فلا يرى الروح محيطا
بكل ذرة وهو المراد بالاعمى والاصم والابكم في القرآن والعذاب
الاليم موت القلب وفقد المعرفة والبيت الاول الموضوع للناس
القلب ومقام ابراهيم الخلة ودخوله ببذل غير الله في الله فمن
دخله كان آمنا من عذاب الحجاب والحج الاكبر الوصول الى الله
والاصغر الوصول الى القلب والاسلام ترك الوجود المجازي و
المفلح من زال حجبه والذنوب وجود الاغيار والمغفرة سترها
بالوجود الباقي والارض النفس والسماء القلب والشهيد من
مات نفسه واولوا الالباب من فني فبقي بالوجود الحق والطيب
المجذوب والخبيث المردود او الطيب من يصلح الولاية والنبوة

لكونه مخلوقا بلا حجاب والسجود ترك اوصاف الوجود والقرب المترتب
عليه البقاء باوصاف المشهود والمهاجرة ترك عالم الطبيعة وديار
الخلقية الى عالم الحقيقة والليل البشرية وصفاتها والنهار الروحانية
وانوارها والجنة الوصول والقربة يعني اللحوق بعالم الملكوت اي
رياض الارواح والنار وجهنم هو النفس والسكران النهي عن
الصلوة الغافل عن اسرارها لعدم خروجه عن طبيعته النفسية و
الجنب مستحق الجنب اي البعد وعابر السبيل المستثنى الغافل لنا
بقدم ظاهر الشرع واهل الكتاب المقلدون من اهل كل كتاب
وهم الذين لم يرزقوا اسراره ولذا لا يصبرون مع الاولياء لان
اوضاعهم قلما يناسب فهمهم والشرك الذي لا يغفر ثلث جلي للعوام
بعبادة الاصنام ويزول بالتوحيد وهو اظهار العبودية واثبات
الربوبية وخفي للخواص باوصاف بان يلتفت بالعبادة الى ما
سوى المعبود ويزال بالوحدانية وهو اقرار الواحد للواحد بالواحد
واخفى للاخص برؤية الاغيار والانانية ويزول بالوحدة
وهي فناء الناسوت في اللاهوت ليبقى بالهوية دون الانانية

والناس ارباب الحقيقة والمحسود عندهم من فضل الله العلوم
اللدنية بلا تعلم والملك العظيم الذي اتاه الله آل ابراهيم هو المعرفة
الالهية لان العظيم على الاطلاق هو الله والذي انزله الله على عباده
هو علم باطن القرآن المصدق لما مع اهل الكتاب من ظاهره واهل
الباطن يصدقون الظاهر واهل الظاهر يكذبون الباطن الا قليلا فيما
يوافق عقلهم والظل الظليل الذي يدخله اهل الجنة ظل الوجود
الحقيقي واقامة الصلوة دوام الحضور بسبب طمانينة النفس
لقوله تعالى فاذا اطمأننتم فاقيموا الصلوة واصرح منه على صلوتهم
دائمون والصلوة التي تنهى عن الفحشاء صحبة الشيخ الواضع فانه
مع الله فمن صحبه فقد صحب الله والايمان المامور به للذين آمنوا
هو العياني للخواص والغيبي للاخص والبيان ان ايمان القلب
مع كفر النفس غيبي وايمان النفس عياني يعني يرى النفس نور
التجلي فينقاد فيؤمن كما آمن موسى عليه السلام وفناء النفس
عيني وحينئذ صار كل الوجود مؤمنا ذاته بذاته وصفته
بصفته والذكر القليل ما يكون بالقالب لانه من الدنيا ومتاع الدنيا

قليل والقلب من الآخرة والآخرة خير وابقى وانزال القرآن
على محمد بان تجلى له بالصفة العالمية فعلم بعلمه ما كان وما سيكون
والتثليث النصراني القول بالنفس والروح والاله والتوحيد
روية الوحدة والكلب المعلم في قوله وما علمتم من الجوارح مكلبين هو النفس المطمئنة
فيحل ما صاده من العلوم اللدنية والطيبات ما يوصل الى الله
والخبيثات ما يمنع عن ذلك والقرض الحسن اعطاء الوجود المجازي
والمضاعفة عليه اعطاء الوجود الحقيقي الازلي الابدي وهو
الاخراج من الظلمات الى النور فالاول ظلمة والثاني نور و
النور هو الله ~~الذي له~~ نور السموات والارض والربانيون مامورون
بنهي الخلق عن المنكر هم المشائخ الواصلون المربون ولو لم يؤمروا
لما اشتغلوا بالدعوة لاستغراقهم في المشاهدة والاحبار العلماء
المتقون والمنزل على الرسول المامور بتبليغه يشمل الوحي والالهام
والمشاهدات والحقائق والاسرار والا لما كان الرسول موصلا
لكن بلغ الى كل احد بحسب استعداده بعبارة او اشارة او تاديب
او تهذيب او تزكية وتخلية او همة او جذبة وتوبة وقوة [illegible]

466

الشفاعة والعصمة النبوية الحفظ الالهوتي عن اوصاف الناسوت
والارض التي يرثها الصالحون صفات النفس اذا مات يرثها القلب
فيستعملها في العلويات كما استعملها النفس في السفليات ثم
يرث الكل الواحد الباقي والعالم بما في السموات والارض اشارة
الى واصل القلب الذي هو بيت الله فيشاهد انوار الله ثمة وبها
يشاهد من في السموات والارض لانه ينظر بنور الله والابواب
المفتوحة للبلاء في الصورة النعماء والنعيم الظاهرة لاهل الدنيا
والكرامات والكشوف والاطلاع على الخواطر والمشاهد الروحانية
لاهل الباطن في اثناء السير فيسول لهم انفسهم انهم بلغوا رتبة
استغنوا عن الشيخ فوقعوا في الهلاك ودار السلام هو مقام
الوحدة للسلامة عن القطعية والشجرة المنهية الطبيعية والمحبة
المعرفة وقال بعضهم الشجرة هو المحبة والنهي الاحتراز عن المحبة
لان المحبة فيها نارا ونورا فمن يرد نورها يحترق بالانانية بغارها فيجد
النور فالشجرة غرس لازم في الحقيقة ولما تنسم روائح الانس
تذكر النهي فسقاه ابليس بكاس القسم شراب ذكر الحبيب ففي عداوة

ابليس صداقة وسم الخياط الفنا والجمل النفس فانه بالتزكية
وازالة الصفات وقطع ما سوى الله يصير ادق من الشعر الف
مرة فيلج في سم الخياط الفنا فيدخل جنة البقاء والبقاء الحجاب
الذي بين اصحاب الجنة واصحاب النار وهم الطالبون و
الجالسون عن الطلب لغلبة اوصاف البشرية والنفسانية والذي
هو بين اهل الجنة وبين اهل النار وهم العارفون للاخلاق
الحميدة الروحانية والاعراف موطن اهل المعرفة والسيماء
التي يعرف العارفون الناس بها اثر نور القلب والظلمة و
استواء الرحمن على العرش كاستواء روحك على عرش القلب
فانه القابل لفيض الروح ثم يفيض القلب على سائر الاعضاء
وان اردت معرفة خلق الله العالم الكبير فاعرف عن روحك
خليفة الله في العالم الصغير فجعله الله متصرفا في النطفة فبدنه
الارض وراسه السماء وقلبه العرش وسره الكرسي ثم استوى
على العرش القلب فكذا خلق العالم في ستة ايام اي ستة
انواع الروح المجرد كالانسان والملكوتيات كالجن والملك و

ملكوت السماء والارض والعقول مفردة ومركبة والنفوس
الكواكب والانسان والحيوان والنبات والمعادن والاجرام
وهي البسائط العلوية والاجسام وهي المفردة والمركبة السفلية
يعني الغناصر والمواليد ثم استوى على العرش استوى على التصرف
في العالم كروحك في العالم الصغير والمعروف هو الله وما يوصل
اليه والمنكر غيره ونحو جعل المخالف قردة بتبديل الصفات
الملكية بصفات القردة ودعوة الله باسماء الحسنى الاتصاف
بها بان يصفي القلب ويقطع التوجه عما سوى الله وذكر الز
في النفس فناء فعل النفس وصفاته وذاته في المامورات
والصفات والذات فمن ذكر ربه في نفسه ذكره الله في نفسه
بابقائه ببقائه فاول الذكر تبديل الافعال والاوسط تبديل
الصفات والنهاية فناء الذات في انوار الحقيقة فيكون
الذاكر والمذكور واحدا كما قال احد الله الا الله وحينئذ تطمئن
القلب ويذهب الوجل بذكر الله لانه حال البداية لانه اثر
الشوق وهو دليل الفقد واحدى الطائفتين الموعودة للمؤمنين

الواردات

الواردات وقتل النفوس والمؤمنون لا يحبون بعده النفس لانهم
يريدون الفناء ولا يريدون البقاء والاستفتاح طلب فتح باب القلب
بمفتاح الاخلاص وترك طلب ما سوى الله في طلب التجلي والله متجلي
في ذاته ازلا وابدا والتوبة ترك الهواء والصلوة دوام التوجه
الى الله والزكوات تزكية النفس عن اوصافها وتخلية السبيل المترتب
على الثلثة ترك المجاهدة ونكث الايمان عود النفس الى طبعه الامارة
بعد الاطمينان بذكر الرحمن والفتاح بروزنة القلب الى عالم
الغيب والاجتنان والهم باخراج الرسول سد النفس روزنة
القلب بصفاتها ليخرج الرسول الوارد الغيبي وينبذ من القلب
والكثرة الحسية الطاعات والاعمال والاعجاب بها حسبان
قتل النفس بها والتولي الرجوع الى اسفل الطبيعة والسكينة
وارد يرد على الارواح والقلوب فيسكن بها الى ربها والرسول الروح
والمؤمن القلب والكافر النفس اتخاذ الاحبار والرهبان اربابا
اتخاذ النفس للقلب الروح ربا عند انعكاس نور مراتهما على صاحبهما
والصدقات المعارف والفقراء الفانون الباقون والمساكين

الذين لهم بقية الاوصاف والسفينة القلب في بحر الطلب وقد خرقها
خضر المحبة والعاملين عليها ارباب الاعمال والمؤلفة قلوبهم الذاكرون
الى الله وعلى هذا القياس ما بعده والعذاب الاليم مردودية الولاية
فانه لا يفشيه ولي ولو اراده فمرتد الطريقة اعظم ذنبا من مرتد
الشريعة والمهاجرة ترك البشرية الى الروح ومنه الى القدوس
السبوح والمنافقون حول المدينة صفات النفس الشهوية حول
المدينة القلب فانها تكون مغلوبة ولا تتبدل الكافرون منها فالبهيمية
من الاكلية والشربية فانها لا تتبدل اصلا والمسلمون السبعية
والشيطانية فانهما تتبدلان ظاهرا وباطنا عند انشراح الصدر
بنور القلب فلا يغضب ولا يكذب ولا يتكبر واهل المسجد الضرار
اهل الطبيعة المتخذون مزبلة النفس محلة الذكر ضرار لاهل الحقيقة
الذاكرون في مسجد القلب المؤسس على تقوى العبودية والاقرار
بالوحدانية والتائب الراجع الى الله بالكل والعابد المتقرب اليه
بالغرض والحامد المشيع على توفيقه والسائح السائر اليه والراكع
المنحني عن قيام وجوده للقيام بموجده والساجد الواقع في الوحدة

بلا هو والامر بالمعروف هو المامور بالدعوة القائم بالله والمعروف
هو الله والمنكر ما يقطع الوصول والاعمال الصالحات الفنا والبقا
فالفنا الصغير بدل الصفات والكبير بدل الذات والفقه في الدين
تعلم السير الى الله من الواصلين فمن القالب الى القلب ومنه
الى الروح ومنه الى التخلق باخلاق الله بفناء اوصافه وهو السير
الى الله ومنه الى ذات الله بفناء ذاته لتجلي صفات الله وهو
السير بالله ومن الانانية الهوية ومن هويته الى الاهوية ابدا
وهو السير في الله ودار السلام هو العدم صورة وظاهرا ومعنى
السلامة المعدوم فيها عن الحجاب والعدم دار السلام المعلوم فيها
من آفة الشرك مع الله في الوجود وهي دار الوحدانية ايضا السلام
هو الله والعلم صفة فالله يدعو عباده ازلا من العدم الى الوجود
ومن العلم وهو الصفة الى الفعل وهو الخلق بالنفخة ويدعوهم ابدا
من الوجود الى العدم ومن الفعل الى العلم بالجذبة والعلم محيط
بالوجود فالمجذوب الى العلم محيط به وهذا مقام السير في الله بالله
الذي لا يكون الا لمن فني انانية في هويته فانه الواصل الى العلم الازلي

المحيط وعمل المفسدين هو ما يبطل القلب من قبول الفيض والحشر
عام خروج الاحياء عن القبور وخاص خروج الارواح الاخروية
من فتور الاجسام الدنوية بالسلوك في حال الحيات الى عالم الروحانية
لتقدم الموت بالارادة عن صفات النفسانية واخص خروج
من الروحانية الى الالوهية والحكمة هي الحقائق والمعاني والاسرار
والعبادة الطلب فمن طلب شيئا فقد عبده فليعرف المعبود والاجل
المسمى انقضاء مقامات السلوك وابتداء الوصول واليوم الكبير
يوم الانقضاء عن ذكر الله والسور العشر القرآنية معاني والحكم
واسرار وانوار ودقائق وحقائق وبلاغة وهداية واعجاز و
ارشاد والكون على بينة ربانية هو الكون على كشف صفة من صفات
الرب والشاهد الذي يتلوه هو شاهد الحق فان الكشف قد يكون
بلا شهود ايضا والبينة المقابلة لها بينة العقل والنقل لاحتمال الخطأ
والسهو والطوفان الفتن والتنور الشهوة والفلك الشريعة والاعين
الالهية فهم اسرارها والزوجين الصفات من صفات النفس
والاهل صفات الروح ومن آمن القلب والسر والعقل

والابن

والابن المغرق هو النفس وجبلة العقل فافهم وغوص الماء زوال صورة الفتن
بنور الشريعة والجودي مقام التمكين فان ايام الطوفان مقامات التلوين والخسران
موت القلب لان من مات قبله فقد خسر ابدا لاحتباسه في عالم الطبيعة والحيوة
حياة القلب بشراب المحبة لانه لا يفنى قط والملكوت باطن الكون او المراد به
الآخرة والآخرة حيوان فباطن الكون حيوان في كل ذرة فيسبح الله ما في
السموات والارض بلسانه الملكوتي والملك ظاهره هو الدنيا والبحران الجسمانية
والروحانية ويونس الملتقم الروح والحوت صورة القالب ونجاته التسبيح والشرك بالله
طلب غير الله والغيب نوعان احدهما ما غاب عنك في ارض الصورة
او سماؤها ولك امكان العلم بها بالاخبار عما في الارض بعلم النجوم وبالهيئة
عما في السماء وثانيهما ما غاب عنك في ارض المعنى وهو النفس من الاخلاق
ولك الوقوف عليها بالمجاهدة وسماء المعنى وهو القلب من العلوم
ولك الوقوف عليها بالسلوك في مقاماته او في غيب الغيب وهذا
لا يعلم الا بارادة الحق ودابة الارض هو النفس الناطقة اذا خرج بالتجلي
ونفخ في الصور نفخة المحبة في صدر القلب والفزع منها النفس والروح
والمستثنى هو الخفي وهذا هو القيامة العشقية والانانية التي حملها الانسان

قبول الفيض بلا واسطة وذلك بالفناء وذلك لان الروح
ان لم يكن لا واسطة بينه وبين الله لوجوده من وجود الله ولذا كان
خليفة الله في الوجود وكذا صفاته خليفة صفات الحق فيكون
الروح منفيضا من الله فائزا على عرش الله وهو القلب في القالب
خليفة الروح في اضافته على خادمه النفس والنفس خليفة القلب في
اضافته على القالب وهو خليفة النفس في اضافته على
الدنيا وهي ارض الله فان العالم كالشخص والانسان قلبه قال
في المثنوي بيت قطب جون قلبست خلق اعضائ تن بابسته عقل
تدبير بدن الثامن والخمسون اي جبريئي اي حنتيئي
اي مبنيئة مس مرن مثل كني كرن يسوجلو ويزيان
وذلك ان من رزق الوصال لفنائه عن عالم الاركان و
بقائه بالله ذي الجلال والجمال وهو خارج من الحزن والخوف
والرجاء لدخوله جنة الوصال فقد صار الوعد في حقه نقدا فما بقي
وعلا وعيد بل عيد في عيد الا ان اولياء الله لا خوف عليهم ولا
هم يحزنون وهذا المقام يسمى المشاهدة فهو تجلي الذات والمكاشفة

تجلي الصفات والمحاضرة تجلي الافعال ويعبر عن الثلثة بعلم اليقين
وعين وحق والثلثة مداخلة في الايمان الذوقي ودونها الاستدلالي
ودونه التقليدي فمراتب الايمان خمسة وتجلي الذات متاخر عن تجلي
الصفات في حق السالك المجذوب واما المجذوب السالك فبالعكس
التاسع والخمسون عجب جهري اي حقيقة حنيئي
نك حسنوسودني نك مخلوقا يشفق جي ساجاو
جامع كيل نهاركي يعني الحقيقة المحمدية الذي هو عين الوجود
الجامع لجميع التعينات على سبيل الاجمال وليس التعين الاول و
تجلي الذات عند الشيخ ابن العربي غير مظهر الوحدة الذاتية والكثرة
ان سمائية النسبة في حقيقة برزخية جامعة واجبة من وجه
وممكنة من وجه فيكون كالشفق فانه ليس ليل ولا نهار بل له
شبه من الطرفين واليل نظير الوحدة الذاتية لخفاء الاشياء
واستهلاكها فيها وكل ما سوى هذه الحقيقة هو تفصيل لها ولذا
وتر دلولاك لما خلقت الافلاك والسير فوق هذه الحقيقة ممتنع
عند المشائخ الا ان غضة المجد وعند الرحمة فوق سبر فوق وانت

ان تجلي الذات وراء هذه الحقيقة وقد مر الكلام عليه والستون

بِرْيَانْ جِيْ بِچَارَمْ اَچِيْ جَنْ اَرَامْ دُنْيَاتَنْ كِيْ دَامْ بِچَنْ

مَوْسُمْ مَوْتْ جِيْ هذا بيان لمن صار نفسه مطمئنة بذكر الله

اي متخلصة عن التنزل لخلاصه عن سجن الطبيعة الموجب للامن

عن الرجوع الى الطبع فان من صار كذلك فهو ابدا في الترقي

لوصوله الى مقام التمكين وتجاوزه عن حال التلوين الذي

هو حال اللوامة فلا يانس بشيء في الدنيا بل يكون الدنيا سجنا

له عن مشاهدة الحقيقة كفا ولا مقصد له الا المشاهدة لخلاصه

عن المرض الانساني المانع عن المقصود وهو التقيد بالطبيعة

فيحب الموت الموصل الى المقصود وبهذا علمت ان النفس المطمئنة

من توجه الى الله دائما واللوامة من يتوجه الى الله تارة والى الطبيعة

اخرى والامارة من دام توجهه الى الطبع وحسن الخاتمة

للانسان وسوءها انما هو بحسب الموت على التوجه الى الله او

الطبيعة فالاول فائز بلا شك والثاني راج وخائف والثالث

خاسر والطمع حسن الخاتمة له كظهور ثوب بفضل الله عند نزول

الشتا

الشتا بلا كسب وقد فهمت من هذا ان الجنة هو التوجه الى الله والنار

الغفلة ولذا ورد من احب ان يرتع في رياض الجنة فليجلس

مجالس الذكر فعليك بالذكر ثم الذكر فانه الكيمياء لجوهر الانسان

قال الله تعالى الا بذكر الله تطمئن القلوب وبه يصير العبد مذكور

ربه علام الغيوب وفي الطريقة المحمدية الدرجة العليا من الكمال

ان يدوم التوجه الى الله ويكون التلذذ به مطلقا بان يكون في

العادات كالعبادات ولذلك السر قل عبادة الرسول صلى الله عليه وسلم

ظاهرا بخلاف سائر الاولياء فانهم فعلوا مجاهدات شديدة لاطلاق

التلذذ له صلى الله عليه وآله وسلم دونهم وقد يحصل لبعض الاولياء

نصيب من هذا المقام فيصير ظاهره متعطلا ولذا قال بعض المشائخ

من رآني في البداية صار صديقا ومن رآني في النهاية

صار زنديقا يعني لان اجتهاد الاول كان تابعا لاجتهادي وانكاره

الثاني بطريق الاجتهاد ومتمسكا بظاهر حالي قال في الاحياء

وذلك لان النهاية ترد الاعمال الى الباطن الا عن الرواتب

فيظن الناظر انه بطالة وكسل واهمال وهيهات بل هو مرابطة

القلب في عين الشهود و الحضور مع ذمة الذكر الذي هو افضل
الاعمال على الدوام ومن يقتدي به في البطالة او صدور الهفوات
كمن يلقي في الكوز نجاسة اقتداء بمن يلقيها في البحر فان المنتهي
كالبحر والمبتدي كالكوز والمثل هذا يجوز للنبي صلى الله عليه وآله وسلم
مالم يجز لغيره حتى ابيح له فوق الاربعة من النساء لقوته على
العدل بخلاف غيره و بالجملة وظائف الاقوياء تخالف وظائف
الضعفاء الا ترى ان جديد الاسلام يمنع عن مخالطة الكفار
بخلاف القديم ويمنع الضعيف عن الهجوم على صف الكفار
في القتال بخلاف الشجاع وكثيرا عن علم الكلام فلا يجوز للضعيف
الاقتداء بالاقوياء فيما ينقل عليهم من آفات هلكات فيما افترح
من قاس الملائكة بالحدادين ومثله في عين العلم وشرحه للملا
علي قاري فقد علمت من هذا ان النهاية للانسان هو دوام الحضور
مع الله والاحتفاظ به غير مقيد بحال العبادة الظاهرة وقد
صرح في العوارف ان الصديق هو المنتهي والصادق هو المبتدي
و في عين العلم المقصود من المجاهدات هو الانس به تعالى

وبه يرجى خير الخاتمة قلت والانس هو الاطمينان لانه ارام
كرفتن كما في الصراح وانما قال يرجى لان زواله بدون الفناء
مخوف واما من فني فلا يرد كما صرحوا به فالمقصود الكلي والسعادة
الابدية هو الطمينان النفس فان من اطمئن نفسه فقد سعد
بشهادة النصوص القطعية والطمينان النفس لا يكون بدون
الفناء ثم اعلم قال في شرح اسرار الوحي الاصح ان النفس عند
اهل السنة واحدة بالذات والشئية بالصفات امارة وهي
ما تامر بشر دائما ولا تندم وهي للكفار والمنافقين ولوامة ما
تلوم صاحبه فيكل قول و فعل و وضيع انه معصية او خير خالص
لوجه الله وهي للزهاد والعباد والاولياء والعلماء والصلحاء
ومطمئنة وهي ما اطمئنت واستقرت في الرغبة الى الخير فلا
يرغب ولا يحب الا ذلك والحاصل انها ما رسخت فيها محبة الله
تعالى والدار الآخرة وانقلع عنها محبة ما سوى المعاصي والمباحات
فكان قصدها مقصورا على الخير الى يوم الموت لم يقصد شرا في
وقت بعد الطمينان وهي لكل انبياء وبعض الاولياء رحمة الله تعالى

فنفس كل انسان في الاصل امارة الا من رحمه الله فيصير لوامة
كاكثر الاولياء او مطمئنة كالانبياء بالفطرة وبعض الاولياء
بالمجاهدة او الجذبة وح ظاهره الانسان فيما طهن من الملائكة
فهي في الملكوت ويصاحب الملائكة ولا يكون له لذة وقرار في
الدنيا بل جسده في الدنيا وقلبه متعلق بالعرش رزقنا الله
ذلك وصاحب الامارة ظاهره الانسان وباطنه شيطان واللوامة
بينهما ففي الاطمينان ان يضعف النفس بحيث لا يقدر على
مخالفة امر الله واما زوال البشرية بالكلية فلا يكون واقعا
كيف وقال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم انما انا بشر مثلكم
انتهى ومعنى الزوال ممنوع كما قدمناه وقال الشيخ العلي
المتقي النبي والولي يفارقان بوجوه كثيرة منها ان النبي
معصوم والولي محفوظ يعني يمكن ان يصدر منه الزلة والخطأ
ولكن لا يصر على ذلك بل يرجع وينيب فهو امر باطني يرجى
وجوده الى آخر الرمق الذي يموت الانسان بعده كما قيل
الولي ولي وان اتى حدا اوافيم عليه انتهى قلت ومن الفروق

ان النبي

ان النبي يكاشف بحقائق الاشياء ويتصرف باصلاح الخلق والولي
لا يفعله الا نادرا ومنها النبي يشاهد الملك والولي يلهم كما في احياء
وفي البيضاوي والتكميل للانبياء انتهى وفي حواشي الولي عبد الحكيم
العصمة ملكة اجتناب المعاصي مع التمكن منها وفي رسالة القشيري
شرط الولي ان يكون محفوظا كما ان شرط النبي ان يكون معصوما
وفي شرح المشكوة لابن حجر العصمة امتناع الذنب والحفظ
عدم وقوع الذنب مع امكانه وقال العلي قاري النبي معصوم
والولي محفوظ وبينهما فرق رقيق وفي المبدء والمعاد المجددي
العارف لا يضره ذنب كبيرة لعدم الصدور والصغيرة لعدم الاصرار
وهذا فيما بعد المعرفة واما الماضي فكله لا يضره لكونه صار مغفورا
الغفار ولو من حقوق الخلق على ما ارجو لان الاسلام يجب ما
قبله من حقوق الله فكما له ينبغي ان يزيد على الاصل في الحكم وليس
المعنى ان العارف يسعه ارتكاب المحرمات كما زعمه الملاحده الواصلون
والمتصوفون يحاسبكم بذنوبي كتبي اهري صاف كره
تكم تبي قال الشيخ حميد الدين ناكوري قيل يخلف الله وقيل

لا يطلق ولا تناقض بل مراد النافي طلب المشبهين بان يطلب في
مكان او زمان او صورة او شكل وكيفية او حال او وهم ومراد
المثبت الطلب اللائق به تعالى فذلك هو التزكية والتصفية فاذا
صقلت نفسك رايت مقصودك بلا تعطيل ولا تشبيه فالطلب
اصلاح النفس بلا سفر كما قيل الطلب ان لا تكون لا ان تثبت ما لا يكون
قلت فقد افهمت من هذا معنى ما ورد لا تفكروا في آلائه ولا
تفكروا في ذاته فان المراد لا تفكروا فكر المشبهين والا فالنظر لمعرفة
الله ذاتا وصفة وفعلا واجب باجماع المسلمين لان الايمان لا يصح
بدون المعرفة والتقليد وان صح به الايمان عند الجمهور الا انه لا
يسقط الاثم بترك النظر وطريق النظر عند المتكلمين الاستدلال
وعند الصوفية الفناء والاضمحلال بعد احكام الايمان المجمل بحسب
الظاهر وهو المراد بقولهم لا مطمع في الوصول قبل احكام الظاهر
كما ذكره الحلبي في حواشي المواقف وقال الشيخ حميد الدناكوري
ايضا اگر پرسند كه كجاست تا روي بوي آريم بگو كجاست كه نيست
اينما تولوا فثم وجه الله اگر پرسند كسي ديده است بگو ديده است آنكه

نا ديده است

نا ديده است وثاني ني بلكه ديده است هر كه بي ديده است اگر
پرسند چگونه اينمعني فهم شود بگو تا وهم برجاست اينمعني فهم نشود
زيرا نكه وحدت مطلق است و وحدت از صورت منزه است واز نقش
مقدس و وهم نقاش است وصورت انگيز و وحدت وكثرت
ضدان وهما لا يجتمعان ولذا قال ابو حنيفة رح من عبد ما يدخل
في الوهم فهو كافر الثاني والستون كي مرندهم مرها
كن قبر كفارت مولي جي محبت جن كري سي
سكيا يعني ان العذاب فرع حب الدنيا اي ما سوى الله فيتقوى
ويضعف بحب ذلك فمنهم من يخلص عن حب الغير
بمجرد الموت فلا يعذب في القبر ومنهم من يخلص باحوال القبر
فيبعث آمنا ومنهم من يخلص بالحساب ومنهم من يخلص بالنار
ومنهم من يغفر بشدائد الدنيا او عفو الله فعليك بحب الله و
قطع الحب عمن سواه وفي المكاتيب المجددية عليه الرحمة ان
دخول النار مخصوص بالكفر الخالص وهو في الكفار الخالدين
او المخلوط بالايمان وهو للعصاة من المؤمنين الذين خلطوا ايمانهم

بنوع من الشرك كاستحلال قتل المؤمن وسجدة الصنم ونحوه قال
الله تعالى الذين امنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم فلهم
الامن وهم مهتدون فان الظلم هنا مفسر بالشرك في الحديث
كل ذنب اوعد عليه النار فهو محمول على ما يشبه الكفر كالاستخفاف
ونحوه والا فقد قال صلى الله عليه وسلم شفاعتي لاهل الكبائر من
امتي وقال امتي مرحومة لا عذاب عليها في الآخرة فمن صدق الرسول
صلى الله عليه وآله وسلم بقلبه وكفر بما يراه الكفر وفتوى العلماء فهو
مخلوط الكفر وليس بكافر خالص فيخرج عن النار لحديث المثقال
الايماني وللمكاشفة بحال شخص كان كذلك ليصلوا على جنازة مثل
هذا الكافر لان ذاته مؤمنة وانما كفر لصفاته انتهى قلت وقد فهم
الغزالي من حديث المثقال ان صاحبه لا يدخل النار لان ظهور
مثقال الايمان لمانع الخلود فظهوره قبل الدخول يمنع الدخول
بالطريق الاولى انتهى وفي هذين الكلامين الصادرين من الامامين
الجليلين الجهبذين اي رجحان وذهب بعض الاكابر من الصوفية
كالشيخ ابن العربي ان مطلق الكافر لا يخلد في النار وفي الكتاب

المجددية

المجددية مع ان غلبته على الكفر ذاتي وعلى المعاصي صفاتي الثالث
والستون ماهية ميته يموت قلبه انكر فطرته مكر وبخل
سوء جگر حيدي جاكارم يعني لا يعلم حال الوصول الذي
هو عبارة عن فناء تعين العاشق وصيرورته مطلق بحر الوجود
الامن صار كذلك كما لا يعلم حال القطرة الفانية عن تعينها باتصال
البحر قطرات المطر المقيدة بصورة الابخرة بالبحر ولذا قالوا
من لم يذق لم يدر ففس التوحيد لا يحصل الا بالحال واما علم
التوحيد فليس عين التوحيد لان العلم غير المعلوم الرابع والستون
جذبة جين تو هم كنند بردنيم تذه طلب هو ما كيا
يعني موت جي يعني الحيوة الطبعية مبنية على اعتدال
اخلاط الاربعة وطبائعها وكما غلبت احدها حدث مرض
وعلة ومعنى التقييد بهذه الحيوة المخلوطة بالتضاد الطبعي
تقييد بالامر العارضي فهو كالسكنى في غير الوطن والوطن الاصلي
هو عالم الروح الحي بالحيوة المقدسة عن الاخلاط والتضاد
والفناء لا سبيل اليه الا بترك هذه الحيوة الطبعية المبنية على

البحر

اعتدال الاخلاط الاربعة اما بالموت الاختياري او الاضطراري
والاول هو الفوز العظيم وهو الذي سماه الصوفية الموت قبل
الموت والفناء يعني موت الروح عن تقيده العلمي والحبي بان
يفنى علمه وحبه عن الامور الممكنة فهو وان كان حيا بجسده لا تصف
جسده بالحيات الطبيعية الا انه ميت روحا لخلوص روحه عن
اذ لا معنى لموت الروح الا زوال التعلق للممكن الا فهو حي ابدا
ولذا قيل من مات قبل الموت فلا موت له فان المراد انه موت
الروح الذي زوال التعلق بحصوله قبله واما موت الجسد فيشترك
فيه الكل وهو ليس بموت حقيقة بل هو خروج المسجون عن سجنه
ووصوله الى وطنه وبستانه الانكان روحه منقطعا عن حب
الدنيا محبا لذلك العالم واما ان كان متعلقا بهذا العالم ومات حبه
يصير معه في ذلك العالم مسجونا لميله الى محبوبه في الدنيا و
لهذا السر قرر الغزالي رحمه ربه ان اسعد الناس واجبهم الله
الزاهد هم في الدنيا الخامس والستون انذرتك ابكي

يعني قلب العارف كالمرآة يتصور بالاشياء بلا صورة ويظهر فيه
الكل وهو منزه عن الكل لفناءه عن نفسه وبقاءه بالذات المقدسة فكما
ان الالات يظهر فيه الكل مع تقدس عن الكل فكذا من فنى فيه و
لهذا السير لا يكون له غم ولا يكون له ذنب كما قرره صاحب المشرب فافهم
فان ضعف الاعمال هي القلوب كما في الاحياء فاجعلها بحيث لا
يثبت فيها خير ولا شر كما هو حال المراكبة وعنه نفهم معنى قولهم الصوفي
خاسر الدارين وقولهم الفقير لا يجري عليه قضاء الله تعالى وقد قيل
بالفارسية بيت صورت نه نسبت در دل كينه كي آشيانه هرجه ديد
فراموش مركند فمحل القلب الكامل ليس كمثله شيء وهو السميع البصير
السادس والستون عابد زاهد او فريبان عارف عن
منكن هوء ر وادار ركتجا هي هتا هت كرن ساعة
ساكچو ني يس ذا ر اي تري جي الزاهد من اعرض عن
متاع الدنيا لمتاع الآخرة والعابد من هو احب على العبادات
لنجاة الآخرة والعارف من دام فكره ونظره في النور الذي تجلى عليه
وربما اجتمع الاوصاف الثلثة في شخص واحد وزاهد العارف التنزه

عما سوى الله وعبادته الجهد في تخليص النفس عن الوهم والخيال
ليتجلى نور ذي الجلال والجمال على وجه الكمال فالعارف يفارق الاولين
بوجهين الاول طلب المعبود دون انعامه فمعبوده المعبود لا غيره
بخلاف الاولين فان معبودهما الشيء المطلوب عندهما او المعبود
ليس الا قصد وطلب والثاني طلب الجزاء نقدا لا نسيئة اذ كل شيء
هالك الا وجهه فالقيمة حاضرة لا آتية واليه الاشارة بقوله تعالى اكاد
اخفيها اي لا خفاء وصف الموجود لا المعدوم واول مقامات
العرفان الارادة والآخر الاتحاد كذا في شرح المثنوي وفي كلام
الشيخ فريد الدين عطار قدس الله سره العزيز ابيات معرفت فاني شدن
در وي بود هر كه فاني نيست عارف كي بود عارف از دنيا و عقبى
فارغ است زانچه باشد غير مولى فارغ است وفي منظوم الاخلاق
ابيات هر كه در معرفت ندارد رو نيست آدم كه خاك بر سر او معرفت
چيست ره بحق بردن رو بذات از صفات آوردن وفي الاربعين
الاصولية لامام الغزالي عليه الرحمة المعرفة عبارة عن الاطلاع على
جميع الموجودات وفي كلام بعض العرفاء من عرف الله لا يخفى عليه شيء

وحاصل

وحاصل كلامهم ان المعرفة انما هي مشاهدة الذات وباقي الامور
لوازمها وفروعها فافهم فان قلت ما معنى الحال والمقام والسكينة
والمكاشفة والمشاهدة والتجلي والولاية والكرامة والفقه والفقر و
الحكمة والالهام والاصول والاشراق والنور فان هذه الالفاظ
يوردون في اوصاف العارفين قلت قال في شرح المثنوي
اشراق النور الالهي على القلب ان لم يكن جلبه بعد المضي مقدور
السالك فهو حال ويسمى طوالع ولوامع ولوائح ونحوها وان كان
مقدورا لجلب بعد المضي فمقام وان ثبت دائما بحيث لا يذهب
عنه ولو بالدفع عن نفسه فسكينة والمكاشفة ظهور الغيب في القلب
بلا بقاء الريب والمشاهدة شروق النور على القلب بلا تكذيب
الوهم والفرق بينهما ان المكاشفة ارتسام الصورة في الغيب
حسية او معنوية في الحس المشترك والمشاهدة ذلك في الحس
الظاهر فهو اخص من المكاشفة وسببها ركود الحواس الشداذا
بالفيض الالهي والتجلي ظهور الحق على العبد على وجه يعلم انه الحق
وهو صوري ومعنوي والاطلاقي والاول لا يفني السالك بخلاف

الآخرين والولاية نعت القرب والمراد حالة القرب الحاصل بفناء
والبقاء واختار بعضهم ان الولاية ان يملك نفسه فلا يكون النفس
الا في حكمه لطفا وقهرا وهذا اعم من الاول وهو الافضل لمناسبته للفهم
الكل ومن كان كذلك فهو ملك في الدنيا وملك في الآخرة فافهم
والكرامة القوة الروحانية القدسية التي هي مبدأ حادث غريب
اذا ظهرت على يد الولي فلو ظهرت على يد النبي فهو المعجزة والفارق
التحدي وعدمه فان ظهرت بقوة النفس الخبيثة فهو سحر وما ظهر
بخواص الاجسام العنصرية فتسخير كالمغناطيس وما ظهر بخلط القوى السماوية
بالارضية فطلسمات والفقه فهم المعنى الخفي الذي هو متعلق
بالحكم الشرعي وهو الحكمة الا ان الحكمة اعم لشمولها غير الاحكام الشرعية
فالحاصل ان معرفة الحكم مع مقتضيه هو الحكمة والفقه ذلك
الا انه خاص في الحكم الشرعي والفقر خلو القلب عن ما سوى الله و
قيل رفع القلب عن ما سوى الله وهو عين الاول والفقير الغني
عن الكل ومالك للكل كما قيل من له المولى فله الكل وذلك لان
الفقير هو الآمر الغدمي المسمى بالموت قبل الموت وقد علمت ان الله

عطاء وفيض لا ينزل الا في العدم لان الوجود لا يقبل الوجود
الا ترى ان النطفة لا تقبل صورة الانسان ما لم تمت صورة النطفية
وما بعدها من العلقية والحبة لا تقبل صورة النبات ما لم يذهب صورة
الاهلية وكذا كل صورة جديدة لا ترد على شيء الا بعد فناء الاول
فمن لم يفن تعلقاته وحيونته الحادثة لا يفيض الحيوة الباقية
القديمة والعلمية الا اعلاقية عليه فما كان ما كان الا في الفقر
فالفقر مرصورتا وهو حلو معنى ففقير ابدا في عيد جديد لان قلبه
لا يمسك شيئا بل يجيء شيء فيذهب فلا بد ان يرد عليه شيء آخر لان
خلو القلب محال ومن تعلق قلبه بشيء فهو محجوب عن التجليات الجديدة
صرح في الهداية الفقهية وغيرها ان العرض لا يبقى زمانين و
اليه اشار من قال بيت صوفيان دردمي دوعيد كنند
عنكبوتان صوفيان دردمي دلا مگس قديد كنند وقال البوليكي
رومي بيت بنيارم زان كه نه حد ليست كه نوداري هر لحظه مرا
تازه خداني وكرست وهذا التجدد باعتبار التجلي الفعلي المجدد
بكل يوم اي لحظة هو في الشان فان الصوفي يشاهد في قلبه تلك

التجليات الجديدة الغير المتكررة وعنده محجوب بالزعم الفريد
عن مشاهدة ما يجري عليه من الفيوض الجديدة التي لو انقطعت
لحظة لصار الشخص كان لم يكن اصلاً والالهام كل علم يقع في القلب
بطريق الفيض لا بطريق الفكر والحدس وهو حجة عند المحققين من الصوفية
خلافاً لاهل الظاهر وعدم حجيتها مخالفة النصوص شرط بالاتفاق
والاصول ثلثة انواع اصول الدين وهي معرفة ذات الله
وصفاته واحوال الملائكة والمطيعين والعاصين في الدنيا
والآخرة واصول الفقه وهي الكتاب والسنة والاجماع و
القياس واصول الحقيقة معرفة العشق والعاشق والمعشوق
يعني ان هذه الثلثة واحد بالذات مختلفة بالاعتبار كالعقل
والعاقل والمعقول والروية والراي والمرئي والوجود المطلق
عشق ومن حيث تقيده بالاسم الخاص عاشق ومن حيث رفع
ذلك التقيد معشوق والاشراق ظهور الانوار العقلية على قلب
الطالب عند تجرده عن الدنيا والنور ما يكون ظاهراً بذاته مظهراً
لغيره وهو الوجود الحق تعالى شانه فانه ظاهر لنفسه ولم يظهر

بشيء سواه اذ ان المعدوم غير ظاهر في ظهر ما ظهر الا بالوجود السابع
والستون يسن ذار ايزي جي نفرقو هوزون نظرم نورق
مهت مري سب هيبكري يعني مقصد العارفين الهوش بده
الانوار فلو حصلت لهم مثل البيعة والكنيسة فلطلبون المسجد ولم
يحصل لهم على الطور الذي هو مكان شريف لم يقنعوا بزيارة المكان
بدون مشاهدة الرحمن كما قيل بالفارسية بيت. بي چراغان نجيي
طور سنكي نفرقدست كعبه وبتخانه رابي يار ديدن مشكلست الثامن
والستون وار سوينرينه حجه قيد هنكرو سوميجن سعيه
محبة سندي ملكم اثارة الى ان حب الله تعالى يقطع كل حب
ولو حياة النفس اذ محبة الله يقتضي ان لا يبقى شيء ولو وجود الحب
بل هو اول عدو له فيطلب ابداً لك العدم لما يرى فيه من انوار الوجود
التاسع والستون عدم اوتارون نامرادي سمرو كفر
ايمان لا مكانكي هوى لدون جذي خوف امنكي ضاجي
حي لدون رضا راح سندون مورا منكن نكريتو هنا
اشارة الى مقام الفقر الحقيقي وانه وراء الوجود والعدم والخوف والرجا

والاسلام والكفر والجنة والنار والطاعة والمعصية والطلب و
ترك الطلب لان هذه الامور اضداد والفقير في مقام الذات
ولا ضد ههنا كما يشير اليه قولهم الايمان بين الخوف والرجا فمقصد الفقراء
ذهاب المقاصد يعني غرضهم محو الارادات واحتراق الصفات
بحيث لا يكون لهم قصد الى شيء وجودي او عدمي لان القصد انما يكون
الى غير الذات اذ الذات حاضرة لا تغيب فمن رضي بالذات لم
يبق له طلب وهذا المقام يعني الرضا بالذات وزوال المرادات
انما يكون بفناء النفس الذي هو اعدا عدو الله لان طلب ما سوى
الذات انما نشأ منه فمن فنى نفسه بالذات التي هي منبع الصفات
او صار مطمئنة
يرضى بذات الله ويرضى الله تعالى عنه والله الذي كان مانعا من
مرضية
الى النفس
الرضا بالذات وكان ستارا لاطلاق الذات والحاصل ان
اى بوشيده بطلقه شدن ذوات را
تعين القطرة صورتها وميلها اليها مانع لها عن الرضا بالحق والى
وبدين قطره مطلقا تنبيه ميكند خواجه نظر او بيان ميدهد كه قطره را از اقيانوس بايد
ولذا يطلب القطرة ما سوى البحر واذا فنى تعينه وصورة القطرة
اى الصحيح الذي ضاع البحر قيده
بوصوله الى البحر ذهب المخالفة وحصل الموافقة ولم يبق له طلب لا
يعني البحر
ما طلب البحر فليس للقطرة ههنا حكم والاحكام كلها وان لحقت القطرة
لكن

لكنها مضافة الى البحر لا القطرة وهذا هو الحال للاولياء الله تعالى
في نفسهم لما في انفسهم اي بتغييرهم الامكاني الذي صار وبه غير الذات
لم يبق لهم حكم ولا طلب الا ما هو مقتضى الذات المطلقة فقد رضي
الله عنهم ورضوا عنه الى الكراهة انما يكون على فعل الغير والغيرية
ههنا مرتفعة لارتفاع النفس وقد فهمت من هذا ان قولهم مقصود
يعني مغفور
الفقراء فناء المعدم معناه عدم انفسهم بان يفنى نفسهم بان يفنى
المقصود هو الفناء
نفسهم ويعدم ليكون رضاءهم في رضاء الله وغضبهم في غضب الله
فيكون ارادتهم تابعا لارادة الله حتى يصح في حقهم ان يقال انهم لا
يريدون شيئا ولما كان هذا المقصد لا يخطر ببال اكثر الخلق لانه
اى لعدم الفهم
امر سبهي في الظاهر والكان منبع كل ثبوت في الواقع قالوا ان
الفقير لا يطلب شيئا ولا يعبد لغرض يعني لا يعبد لغرض يعتد الناس
سببية والمدرج
غرضا لانه لا غرض له اصلا فيكون عبثا بل غرضه ان يصير بحيث لا
غرض له ولا ارادة من نفسه فتكون المريد في افعاله وما تراه فعل
اى رضاء ونفسه بل رضاء رضاء الله
الا الله تعالى وهو مقام الرضا بالقضا رزقنا الله ذلك وايانا وهذا
آخر المقامات كلها ولا مقام بعد هذا ومن حصل له هذا المقام فقد

وصل وصل مطلقاً والطريق اليه اما المجاهدة واما الجذبة المشوبة
بالسلوك وقد وصل الحضرة المجدد عليه الرحمة الى هذا المقام بعد
عشر سنين من وقت الانابة كما اخبر به في المبدء والمعاد واول
المقامات التوبة وكل المقامات عشرة التوبة والصبر والشكر والزهد
والخوف والرجا والتوكل والمحبة والاخلاص والرضا والمقصود لذاته
هو الرضا والباقي وسائل اليه وكل واحد منها مركب من علم وحال
وعمل فالعلم كالبذر والحال كالشجر والعمل كالثمر فان فقد واحداً
فالمقام ناقص وفي الاحياء الغرض من العمل والعلم هو تقوية الحال
لان الظاهر يؤثر في صفات الباطن وقال اهل الظاهر المقصود هو
العمل الكلي انتهى واليه ميل المجدد عليه الرحمة واقول هذا الخلاف
لفظي والمثال ان معرفة كون الذنوب مضرة في الدارين علم وهو
جزء ملكوتي لكونه صفة ذات الانسان التي هي من اللاهوت و
تأثر القلب ببعضها حال وهو جزء جبروتي لكونه بعد الصفات
الذاتية وقبل الفعلية وامساك الاعضاء عنها عمل وهو جزء ملكي
لظهوره في الملك واذا وصل الى الحقيقة التي من اللاهوت حصل

الرضا

الرضا وذهب ما وراء ذلك من الاوصاف لان كل مقام قبله يشير
الى التغاير والمخالفة ومعنى ذهابها صيرورتها داخلة في الرضا لقوله
تعالى يبدل الله سيئاتهم حسنات فيكون التوبة بلا توبة والتوكل
بلا توكل والزهد بلا زهد وعليه القياس يعني يكون الاحكام المذكورة
اوصافاً ذاتية له اي بسيطة فهي في الصورة عبادات وتكاليف و
مجاهدات وفي المعنى لا عبادة ولا تكليف ولا مجاهدة لان الوصف
الذاتي والحكم الطبعي ككون البحر مواجاً وسائلاً وكون النار حاراً يحرق
الحطب وكون النبات نامياً والطير طائراً ليس بعبادة ولا مجاهدة
ولا تكليف لان ذلك اسم الفعل يفعله الشخص على خلاف مقتضى طبعه و
هذه الامور مقتضى الطبع فكذا الانسان يعبد بامر الحقيقة على خلاف
مقتضى طبعه وهذه الامور مقتضى الطبع فكذا الانسان الى النفسي فهو عابد
ومجاهد ومطيع وساجد ومنقاد الحقيقة الآمرة بذلك حتى اذا فني
طبعه وبقي الحقيقة فاعلة بمقتضى ذاتها فهي تسجد وتطيع ذاتها يعني
لا آمر عليها غيرها فهي تأمر نفسها بنفسها وتطيع نفسها بنفسها وتسجد
نفسها بنفسها فاتحد العابد والمعبود وهذا هو معنى قولهم كمال جميع العبادات

ان لا يكون العابد في البين يعني يفني النفس فيصير العبادة من الحقيقة
لذاتها لا لغيرها كما ان جريان الماء عبادة لنفسه فالجاري والمجري له
هو الماء والمعنى ان الذات عاشقة لظهور كمالاتها بالعشق الذاتي فيظهر
كمالاتها بافعالها ازلا وابدا وهذا هو المراد بقول اهل الكلام ان افعال
الله تعالى لا تعطل بغرض يعني انها غير معللة بشيء سوى الظهور الذي هو
مقتضى الذات فالذات فاعلة لمقتضاها الذاتي لا لشيء زائد فغاية
فعل الله هو الله نفسه فهو الفاعل وهو المفعول له فافهم وقد علمت من
هذا ان النية الكاملة في العبادة هو ان لا يقصد بالعبادة شيئا سوى وجوده
الخارجي بان يقصد ان وجود هذه الهيئة وظهورها في الخارج هو المطلوب
دون شيء زائد مترتب عليه وهو المراد من قولك اصلي لله يعني انما اصلي
لامر الله واقتضاء الله لذلك لا لشيء زائد فمن طلب بالفعل الجنة او
غيرها فليس عبادته خالصة لطلب الله بل لطلب طبعه ايضا فهو عابد لنفسه
ايضا والمقصود ان لا يكون المعبود الا الله وهذا اكمل ممن يعبد للقاء
الله ايضا لانه ايضا مشوب بمراد النفس ان كان العابد مبتديا و
الكمال ان يكون العبادة صادرا لكونه كمالا فحسب وهذا في البداية بالتقليد و

في النهاية

في النهاية بالتحقيق وحينئذ يصير النفس فانيا ويعبد الحقيقة لنفسها بنفسها
وقد فهمت بهذا والحمد لله كل فعل يفعله العبد لا لكونه كمالا بل لشيء زائد
فهو من الضالين وبعض الضلالة اعظم من بعض وان من لا يلتذ
بسجود الله فهو يخلو عن نوع من الكفر لان علامة عدم المرض لكل شخص
ان يلتذ بالفعل اللائق به والفعل اللائق بالعبد هو السجود لله ظاهرا وباطنا
فمن عسر عليه فعله فقد مرض لاستتار صحته بآفته كما يستتر صحة اللذائذ
بآفة الحمى وغيرها فلا يجد لذة اللبن فافهم فحاصل هذه التحرير وخلاصة
هذه التقرير بل لب كل كتاب صغير وكبير ان الكمال الانساني في مراتب
القرب ونهاية مدارجه وغاية غاياته في وصول الرب ان لا يكون له
مراد ولا قصد ولا طلب ولا حب ولا حمد ولا تعلق الا بالحقيقة وذلك
لا يتصور الا بالفناء النفس ليكون الحقيقة عابدة وفاعلة لنفسها
فهي العابد وهي المعبود لان فعل الحقيقة غير معلل بغرض كما تقدم
يعني بفعل الخير لكونه حقيقته وذاته وطبعه يطلب ذلك لا لشيء
زائد وتوضيحه ان يصير الكمالات والخيرات الروحانية محبوبة له لا
لغرض زائد بل لان طبعه صارة كذلك وهذا هو الفناء الاتم المعبر عنه

في الشرع بالحب في الله والبغض في الله اي لا يحب ولا يبغض الا لله
اي الا لمقتضى الحقيقة لا لغرض زائد فافهم وسمي في الاحياء هذا المقام
بالمحبة وقال هو فوق العبودية وهو ان يعبد لله فقط وهو ان يعبد للقاء الله فضلا
عن العبادة وهو ان يعبد للجنة وفسر بأن لا يريد الا ما اراد الله وقد
قيل في هذا تمنى على الزمان محالا ان ترى مقلتاي طلعة حر ... وقلت
الصوفية من لم يرض بادخال الله اياه في النار فهو مشرك يعني لوجود
الارادة سوى ارادة الله فلا حرية الى ارادته بل هو شريك مع الله في
الارادة وفي المكاتيب المجددية عليه الرحمة مقصود آنست كه هيچ مرادي
وهوسي نماند ومراد خود طلبيدن دعوي الوهيت كردن ست فافهم ولا تهتم
السبعون اكرير عشق جوكنز فدوزي خذ جزين جي مذ
جي شيخ ذين شراب جي وهذا اشارة الى طلب المرتبة المجذوب
المحبوب الحقاني الذي يحصل بصحبته قطرة من شراب المحبة التي تفني
الكوني وتبقي بالمكوّن وتكبر محنة بماء الحيوة لان من شرب منها لم
يمت ابدا وهذا لا يحصل الا بترك التعلقات ولو لطلب العلوم في
نتيجة الفناء وهي لا يحصل بالتعلقات واعلم ان بذر العشق مستكنة

فيك كاستكنان النار في الحجر الا انك ما لم تصحب من تحبه
عشقه وصار كليا لم يظهر عشقك ولم تصر كليا فعليك بصحبة
الانسان الكامل لتصير كليا الواحد والسبعون بيتي ان شراب حب
جن سري يم سون تنا سمهن تن انواب كتن تن اكي
كيميا يعني من خلص عن نفسه فهو النوم ايضا سائر اذا
سير الروح الى الملكوت طبعي وللمانع الدال الطبع فاذا
زال المانع عاد بالطبع واما اذا توجه بالظاهر فهو نور على نور
وقد قيل بالفارسية بيت اهل دل را بيدي يار دمكن بعد از
مرگ خواب وبيداري اين طائفه يكسان باشد والمراد بالموت
هنا الفنا فافهم الثاني والسبعون جس دنيا جي
دن دكي جه مثو موت كو وطن تن و
بزت جن بر ذ نفس يعني الآخرة انما هي لمن
الموت لقوله تعالى فتمنوا الموت ان كنتم صادقين وهذا انما يكون
في القالب لمن تنغص عيشته في الدنيا والا يطمئن اليها و
يعرض عن الآخرة وهو صفة الكفار الذين رضوا بالحيوة الدنيا

والطاعون بها ومن هذا ورد في الحديث ان كل مصيبة
حتى الشوكة والهم كفارة للذنوب لان الذنوب عبارة
عما يمنع القلوب عن التوجه الى الاخرة فكل ما يجعل الانسان
متوجها متذكرا للموت والارتحال عن هذا العالم فهو كفارة له
وكل ما يجعله متعلقا بهذا العالم ويؤكد انسه به من النعم
المباحة والمحرمة فهو ذنب والجزاء المترتب على الذنوب
هي النار التي تطلع على الافئدة ولهذا قال العارفون من
اذاك في الدنيا فهو محن اليك ومن احسن اليك فهو مؤذ
لك لانه يقيدك في السجن ويمنعك عن الملك الباقي
وقال الشيخ السعدي سب تعلق حجاب ست بجاصلے كجو
بيوندنا بكسلے واصلي خودي كني بانس هنا نجي هلنا
اينى لوكے چندديني لهرجي مري محونيا نجي آب هنا
تلهري سب لباس ريتي اعلم ان الممكن عبارة عن الهيئة في البحر
الوجودي المنزه بذاته عن الهياة وهذه الهيئة هو المراد بالنفس والعين

الامكاني هو المخلوق وهي اضافة محضة لا وجود لها كالموج وانما
الموجود هو الاصل الذي هي اضافة واعتباره وهو كالبحر فمن تخلص
عن هذه التعين الامكاني يعلم ان وجوده ووجود البحر واحد فلا يحزن
لزوال حال بانه قد علم ان التعينات لباسات لبحر الوجود والوجود
موجود ازلا وابدا وان التلون للهيئات اللابسية والحيثيات المختلفة
وهذا معنى قولهم العارف لا يموت يعني لان ذاته الوجود وهو لا يفنى ولا
انما الفنا للباسات غير محب للباس خاص حتى يحزن بفوت لباس لان
مطلبه الذات وهي باقية حاضرة فلا غم له اصلا ومن تعلق بالوجود الامكاني
اللابس وزعم انه هو فقط فهو يفنى بفنا وتلك الهيئة المخصوصة كما يفنى
الهيآت الموجبة عن البحر في العارف كالبحر لا يفنى وغيره كالموج يفنى
وهذا توضيح لما قال المحققون ان العالم كله اعراض الا العارف فانه
ليس بعرض بالتحقيق فان الفنا لا يكون الا لما له الضد ولا ضد الا لل
اعراض فافهم وتمثيل بالفارسية ست از مرگ وزندگاني ماعشق
فارغ ست دريا ولي بموج وحبابش نه بسته ست الرابع والستون
سرى سر كياه ما زهوم منصور مكي

شيئا وحدة وأي وآتم بعين كل متعين وممكن يرى منه الوجود
البسيط الذي هو غير متعين اصلا بل تعينه بذاته في كل مركب لابد له
من صورة امكانية وذات قديمة غير مصورة بصورة اصلا كما اشار
اليه الحق تبارك حكاية عن موسى عليا وعليه السلام ربنا الذي اعطى
كل شيء خلقه ثم هدى ومثال ان النور هو القطن بالذات وغيره
بالاعتبار والمتصور لك ربما يقع تعينه الامكاني عن نظره ولم ير الا الوجود
الصرف الذي هو عين الحق قال انا الحق وانا قتل لان الشرع يحكم بالظاهر
وظاهر كلامه رجوع الحكم الى التعين والتعين غير الحق في فهم وقد قيل
بالفارسية بيت رسيما نرا نبيه كردن حلاقة جلاج ميت در لباس
كثرت منصور وحدت راميين وتوضيحه ما قال اهل التحقيق ان
الموجود واحد اكثر وهو عين الوجود المطلق الا ان له مراتب كثيرة
اولها مرتبة الاتعين وعدم الانحصار والاطلاق عن كل قيد حتى قيد
الاطلاق وهو من هذه الحيثية منزه عن الاضافات والاحكام و
العبارات اللفظية والاشارات العقلية ولا يصل اليه وهم ولا
فهم وغاية العلامة عنه انه على ما هو عليه غاية المعرفة فيه الا معرفة وصف العارف

شه الحيرة

شه الحيرة فالمبتدي والمنتهي في الاحتجاب عنه سواء وان كان بينهما
فرق فارق والبه اشار الحافظ بيت عشق شكار كس نشود وام
باز چين شكاريجا ميشه باد بدست دام راند والعشق في عرف
المحققين كناية عن كنه الذات ولا يجوز الفكر في ادراكه فهذه
الحيثية ان ادراك المنزه عن جميع القيود غير ممكنة ومعرفته و
تصوره محال اما التصديق به فبديهي او كالبديهي وانما يعرف ويثبت
في ضمن الكثرة لانها ليست الا تجليات الاسماء والصفات كما قال العارف
الجامي انه بالمظاهر ظاهر وبدونها بالحسن فيها ان ظهر بالحجاب
احتجب بفتح الباب فالذات منزهة عن المعرفة لا بالصفات
ولذا ورد تفكروا في آلائه ولا تفكروا في ذاته هذا هو كلام الصوفية
وقال الحضرة المجدد عليه الرحمة واذ ابقى العارف بالذات فيعلم الكنه
الا انه لا كيف تمكن ما ورد العجز عن درك الادراك ادراك العجز عن
درك الكيف والاطمينان بالحكم بعدم الكيف هو الادراك الحق واعلم
ان المحققين قالوا ان النور هو الوجود المطلق لان النور ما يظهر بنفسه ويظهر
لغيره وهذا التعريف لا يوجد الا في الوجود اذ المقتضي وهو العدم على ما بيناه

فعلمت ان النور هو الوجود المطلق لتنزهه عن الخفاء والنور واحد لا
اكثر وهو نور الذات الالهية الا انه منبسط غير محدود والعالم تجلياته
يعني ظهر النور بهذا الصور الصفاتية والا فذاته منزهة عن الصور الحسية
والعقلية كما قيل بالفارسية بيت حق نور و تنزع ظهر رس عالم توحيد
همين ست ذكر حيله وغرور فظهر ان كل صورة في العالم لباس
وتحته ما يقول انا الحق الا انه في اللباس المنصوري اسمع الخواص وفي
غيره لا يسمع غير الخواص فان قلت المراتب الوجودية غير منحصرة بحسب التفصيل
اما انها بحسب الاجمال منحصرة فبين لنا انها كم هي قلت ستة الاول التعين
المذكور ويقال له مرتبة الاحدية والذات والاهوت والاطلاق والثاني
مرتبة العلم بكل الشيون ولهذه المرتبة اجمال ويسمى التعين الاول والوحدة
والتجلي الذاتية والحقيقة المحمدية والتفصيل ويسمى الواحدية والجبروت
وعالم المعاني والاعيان والارشاد والتعين الثاني ومراتب الاسماء
الذاتية والتجليات الصفاتية وهذه الحضرتان واجبتان وقال
الغزالي رحمه الله الجبروت عبارة عن الواسطة بين الاجسام والارواح
كالصفات الانسانية من السمع والعلم والبصر وغيرها والثالث مرتبة

مرتبة الارواح والملائكة ويسمى الملكوت والتعين الثالث في عرف الصوفية
وعالم الامر في عرف الشرع وقد يقال الملكوت بمعنى اعم وهو باطن الشيء
فيشمل الروح والمثال فالفرق بزيادة لفظ الاعلى والاسفل ومطلق
الملكوت وهو الاعلى لانه الفرد الكامل والرابع عالم المثال ويسمى التعين
الرابع والبرزخ والمثال المطلق لان خيال الانسان مثال مقيد انموذج
من مثال المطلق ويسمى الملكوت الاسفل وكلما في الشهادة فهو فيه ازيد وهذا
اوسع العوالم لسعة تجلو الحق وليعلم ان هذا العالم انما هو للروية كالمرآة
فالسكونة في الارواح او الاجسام فافهم الخامس الاجسام والسادس
المظهر الجامع للجميع وهو الانسان والصوفية يشبهون التعين الاول وهو الحقيقة
المحمدية بحبة البذر من حيث ان كل الشجر مندرجة فيها بالاجمال وصورة
الشجر ظاهرة تفصيل لاجزاء الحبة فكذا هذه الحقيقة جامعة لكل الحقائق
جمع الحبة لاجزاء الشجر كما قيل بالفارسية بيت يك تعين اصل باقي
فرع اوست آن تعين در همه بنگر نكوست وان تعين مبدع ومرجع بود يك
حقيقت منبع ومشرب بود هر تعين زان تعين حاصل است با همه اين يك
تعين واصل است پس تجلي بي واسطه همين تعين اول است وباقي بواسطه

انت فان قلت فما معنى قولهم الكمال العرفاني مشاهدة الوحدة في
الكثرة قلت معناه ان لا يحتجب بصورة عن اخرى فترى الكل في الكل
لان الحقيقة غير مقيدة بصورة فهي في الواحد حي ومتنفس وناطق وصامت
وجسم وعرض واسود وابيض وانسان وبقر وقطن وصوف وطاهر ونجس
ورجل وامراة وارض وسماء وجنة ونار واسلام وكفر ومخلوق وخالق
كما قيل عرفت ربي بجمع الاضداد وذلك لان الحقيقة واحدة مغايرة لصورها
الحسية والعقلية كالابس بالنسبة الى ثيابه والثوب صورة عن
اخرى في حالة واحدة كما قالوا الاثنينية عدمية فمن لم يتخلص عن
نفسه لم يعرف عالم قدسه كما قيل بالفارسية بيت ما رتارات نكردد نرود
در سوراخ ماراست نشوند بواني بلجد نجيدن وينبغي من لم يخرج عن العالم
المجازي وهو التعين الامكاني فهو ليس له القبر الحقيقي اي عالم الحقائق
ينبغي عالم الوجوب كما اشير اليه قوله تعالى لا يدخلون الجنة حتى يلج الجمل
في سم الخياط وقال اهل الحقيقة كل سفر خسران الا السفر عنك اي
عن صورتك في حقيقتك فافهم الخامس والسبعون ضم سورتي
اخلاص وجود وكرهابي دوست كاتنا ثنتان في حكمة حضوره

قال المحققون الصنم ما شغلك عن الحق سواء كان مالا او ولدا او عملا صالحا
والكمال ان يدوم الحضور مع الحق قال صاحب المثنوي بيت ونيا
از خدا غافل بودن اي پسر نقره و فرزند و زن نه فقد فهمت ان
من دام حضوره فهو خارج عن الدنيا داخل في الاخرة وقالوا ان اعلى
الحضور الالهي هو وبال على الروح الا ان في قلت والا يشير قوله تعالى
لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت لان ما سوى الحضور اكتساب لانه ليس مقتضى
ذاتها والحضور كسب لانه مقتضى ذاتها والفعل الذي لا يكون مقتضى
الذات لا يحصل الا بتكلف فهو عمل مع تكلف فسمي اكتسابا لان زيادة اللفظ
تنبئ عن زيادة المعنى واما الفعل الذاتي فهو يحصل بسهولة بلا جهد و
تكلف فهو كسب فالمعنى ان كل نفس ينفعها ما فعلت بمقتضى ذاتها وهو التوحيد
علما وحبا وبضدها ما فعلت بتكلف الحواس والشهوات الامارة لان الشيء
يضره اوصاف الاضداد وينفعه اوصاف الذاتية الا ترى ان السمك
يضره صحبة البر لانه ضده وينفعه صحبة البحر لان صحبة البر ليست مقتضى
روحه والخروج عن البحر انما يكون بتكلف في التحرك بحكم الشهوة الحيوانية و
نحوها فهو اكتساب ولذا قال الامام الغزالي ان الاتفاق هو الخروج

عن مقتضى طبيعة الروحية من الاستغراق بذكر الله والمثال الثاني
ان الانسان المسافر حامل لرجله ويده وجسده وزاده وعصاه الا ان
تلك الاشياء كسبه لانه مقتضاء سفره وطبعه فينتفع بها ولو حمل شيئا
لا يقتضيه سفره كحمل حجر للحرص على صورته فهو اكتساب فيصير ثقلا عليه
وبالجملة الحيوة الدنيا مرآة الحيوة الاخرى فكما لا ينتفع في الحيوة الدنيا
الا بفعل هو مقتضاها فكذلك الحيوة الآخرة اي الباطن الروحانية
الغير المحتاجة الى الحواس والعناصر لا تنفع فيها الا بفعل هو مقتضاها
وهو التعلق بالله والقطع عما سواه فلها ما وصلت مع الله وعليها ما
وصلت مع غيره لان السمك لها ما وصلت مع الماء وعليها ما وصلت
مع البر منه قل او كثر وهذه النكتة في تغاير فعلي الآية اولى مما ذهب
اليه واهل الظاهر من انه اشارة الى سبقة الرحمة بعدم المؤاخذة
في الذنب بلا تعمد وقصد تام وحب كامل وبالاثابة في الطاعة
كيف ما وقع انتهى ان قلت ما معنى هذا الكلام فان الذنب اذا صدر
بالقصد فكيف لا يؤاخذ به قلت معناه ان كون السمك في الماء نافع له
كيف ما كان وخروجها عنه لا يضرها الا اذا احب البر او لم يحصل لها

العود

العود الى الماء قبل الموت ولما كان العود بعد الخروج امرا غير
مقطوع لعروض مانع انه لزم السمك ان لا يخرج عن الماء اصلا
واذا خرجت فعليها ان ترجع الى الماء على الفور اذ الموانع
غير مرفوعة عنها وقد فهمت من هذا معنى المغفرة ومعنى الاصرار
على الذنب ومعنى التوبة ومعنى قولهم الولي محفوظ عن الاصرار
على الذنب والنبي معصوم عن الذنب ومعنى الذنب ومعنى
القرب ومعنى الجنة والنار ومعنى عدم زوال الرجاء وعدم
الامن عن مكر الله ومعنى انسداد باب التوبة ومعنى قوله تعالى
لا ييأس من روح الله الا القوم الكافرون ومعنى حسن
الخاتمة وسوءها وان الكفر هو الغفلة فكل معصية كفر الا
انه ما لم يفسد عليه باب الحضور فلا يسمى كافرا لامكان
الرجوع وقد علمت معنى الحيوة والموت حقيقي والايمان
والكفر فان قلت فلم لا يحصل الحزن في الجنة الا على اوقات
الغفلة مع حصول الوصول قلت لما يرى من ان نقص
الاستعداد بقبول التجليات الجمالية لا سبب له في الذكر

الا نقص الذكر فمن دام في الذكر كثر استعداده لاخذ الانوار و
مثال ذلك ان احد غلمان الملك غاب عن حضرة الملك ثم رجع اليه
قبل الموت فانعم عليه الملك بحسب صحبته معه فلما رأى حال الملازمين
عنده تحسر على الايام البعد قال يا ليتني كنت معهم فافوز
فوزا عظيما ولذا قال الجنيد رحمه ربه لو اقبل على الله صديق
الف الف سنة ثم اعرض عنه لحظة لكان ما فاته اكثر
مما نال فان قلت هل يبلغ احد حدا لا خوف بعده قلت
لو صار السمك عين الماء والخشب عين النار فلا فراق لهما
عن الماء والنار كما يشير اليه قوله الا ان اولياء الله لا خوف
عليهم ولا هم يحزنون واليه اشار المشائخ بقولهم الواصل
لا يرجع يعني لا يغفل وفي الحديث اذا رضي الله عن عبده
فلا غضب بعده اي فلا غفلة بعده ليتصور به الغضب
وهو المفهوم مما قرره القرآن وفي الحديث ان بعض الناس
يصل حد اليقين فلا رجوع بعده لان حكم الضد ينبئ عن حكم
ضده فهل ان الدرجات ثلث اس وياس ومتوسط فالاول

الانبياء

للانبياء والثاني للاولياء والثالث للكفار والرابع للمؤمنين
فالايمان بين الخوف والرجا بان يغفل تارة ويذكر اخرى فلا يعلم
انه في اي الوقتين يختم فان العبرة للخواتيم فان قلت
الاولياء ايضا مؤمنون فلم لا يكون ايمانهم بين الخوف والرجا
قلت الايمان هو التصديق والولاية هو العيان والعيان
غير التصديق لان التصديق يكون عند عدم العيان بالمصدق
فافهم فان قلت الآية حاكمة بان الكسب والاكتساب محصور
نفعه وضره على الفاعل لتقدم الجار والمجرور وفي الحديث
ان التصدق والدعا ينفع للميت ايضا وان جوار الصالحين
والطالحين مؤثر قلت المحصور نفس الطاعة والمعصية و
ثمرتها كما في حواشي المطول للمولوي عبد الحكيم السادس
والسبعون مؤثر منجم انسان عالم كنا اكرو اتاه
عرفان جن وفيتر سبي وتر اعلم ان كل شيء مصنوع لظهور
فعل مخصوص ويسمى ذلك الفعل المخصوص خاصية وكمال كل شيء
عبارة عن بلوغه الى حد يظهر فيه ما ينبغي ان يظهر من ذلك الفعل المخصوص

وهو الكمال الاول والكمال الثاني ان يبلغ حدا يظهر كمال ذلك
الفعل فيه واذا علمت هذا فالانسان مصنوع من بين المصنوعات
لعلم الاسماء اي لعلم حقائق الموجودات واحكامها حسا
وعقلا وشرعا وطبعا واعطى مرآة يرى بها ذلك وهو العقل
فمن كمل فيه فهو الكامل وغيره ناقص بقدر النقصان واول كماله ان يعلم
ان للممكنات صانعا قديما باقيا هو كامل القدرة والعلم
والكمال والثاني هو الولاية ولها درجات فوق درجات وقال
اهل التحقيق الخاتم السليماني هو العلم وقالوا ان كل العالم
كالصورة والعلم كالروح وانه نعمة الهية لا يحصل الا لنفس
طيبة فيستعد به للقرب الالهي ويقطع بشعاعه منازل الطريق
ثم اعلم ان العلم علمان علم المعنى وهو المقصود بالذات ويسمى
علم المكاشفة وهو ان يتنور قلبه فيرى الذات والصفات
الالهية كما هي ولا سبيل اليه الا الفنا كما قيل بالفارسية
گنج پنهانست علم معنوي ٭ در تو آيد گر ز خود بيرون شوي
والثاني علم الصورة وهو ان يعلم ما يبعد القلب عن الله

وما يقرب

وما يقرب من الاخلاق والاعمال والعقائد ولا ينفع هذا العلم
الا اذا عمل به بخلاف الاول فان المقصود منه نفس العلم وهذا
العلم مع العمل سبيل اليه في الاغلب وقد يحصل الجذبة الالهية
فيحصل المقصود بلا مجاهدة الا انه بعد المكاشفة يابى الغفلة
لا غير فافهم وكل فضل ورد في فضل العلم فهو في هذين العلمين
واما العلم الجدلي الذي يكون لتحصيل المال والجاه فهو وبال
وضلال قال في المثنوي ٭ علم صورت پيشه آب وگل است
علم معنى رهبر جان ودل است ٭ علم چون بر دل زند ياري شود
علم چون بر تن زند ماري شود ٭ قيل وقالت كار نايد هيچ رو
معرفت حاصل كني بسيار گو السابع والسبعون جي
كافر تيا كفر جدي سي همينه حيات سي
كي مرن مات جن جر مر جانم الكفر عند الصوفية
نوعان كفر الخلق وكفر الحق والاول مطلوب والثاني مبغوض
فما دام في مراتبة الاسماء والصفات والافعال فهو كافر
بالمعنى الثاني لانه ستر الذات بالكثرات والتعينات واذا

وصل الى مرتبة الذات بان فنى التعينات كلها فراى في كل
الوحدة فهو كافر بالمعنى الاول ومن صار كافر الخلق فلا موت له
ابدًا للانه بقا ببقائه الباقي تعالى وفي شرح دلائل الخيرات
التوحيد تقليدي بالسماع وعلمي بالاستدلال وحالي بالشهود
ومراتب الشهود متفاوت والنهاية ان يتلاشى ذوات
الاشياء في ذات الحق تعالى ويرى ان صفاتها وافعالها
ظلال لصفاته وافعاله تعالى واشار الى ان سنم الخياط
لجعل النفس هو هذه المرتبة والسواد الاعظم والتوحيد والفقر
الحقيقي عبارة عن هذه المرتبة ومن كان فيه فلا يحتاج
الى شيء كما قيل اذا تم الفقر فهو الله واليه اشار ايضًا من قال
الفقير من لا قلب له ولا رب ولا دين يعني لان تلك الامور
اضافات والفقير خارج عنها وانما سمي سواد الاعظم لان
السواد الاعظم ما يوجد فيه كل شيء يطلب وهذه المرتبة يوجد
فيه جميع ما في العالم بالاجمال كالشجرة في الجنة الثامن والسبعون
خودي جن خراب سيي برورش كنايه جذبي

حباب

حُبَابُ الْبَاذِرِ دَرْ يَاءِ حَيْ يعني الحجاب بين العبد
وبين الله الاتعينه الامكاني الذي يعبر عنه بالنفس والكون
وعالم الامكاني فمن تخلص عنه فصار عين النور فيرضى عن الله
ويرضى الله عنه لان انما يكون من فعل الغير ومثاله ان
الحباب اذا ذهب تعين تعينه الامكاني صار غير الماء صار
عين الماء فيقال ان الماء رضي عنه ورضي هو عن الماء لفناء
التغاير قال الجامي عليه الرحمة في رسالة المعراج
مائي ما پرده شد بر روي ما و در نه ممكن كي حجاب آيد ترا
هستي ما شد حجاب بس كران ما مندرج سبعون الف آمد دران
التاسع والسبعون وَاجْعَلْنِي مِرْوَاءً حَاكِيَ يَنْدِي
نَهْ يَسِيْ كُنْ كُوْنُ اَكَاءِ يَانِيْ نُوْرِ يَحْرُوْنُ اشارة
ان ما ترى في العالم فكله فعل القيوم الذي لا يتحرك ذرة
في الكونين الا به ونظيره ان تحرك فعل الريح وتحرك الماء
في القدر فعل النار والفاعل للدرى الفاعل وليست الفاعل
بالنسبة الفعل الى محل مع ان المحل غير فاعل له فان الماء

في القدر غير متحرك اصلا لكنه متحركة فافهم ولا تتهم فان الفاعل
لا قريب ولا بعيد لا خارج ولا داخل وعلمه لا يتوقف على
القلب واسمائه لا تفهم منها نسبة وهو خالق والمخلوق
مرهون الفعل قال الجامي عليه الرحمة ؎ مي نويسد
هر زمان كلك ظهور ٭ تازه بر لوح عيان الله نور ٭ وحدتش
هنگام ساز كثرة ست ٭ بحر امكان بزم جام وحدت ست ٭
چيست عالم برق ابر هستيش ٭ تازه هر دم از مي او مستيش ٭
نيست جز آيات وحدت در وجود ٭ سايه در چشم خرد شخصي نمود ٭
اي [illegible] از شريك ٭ حارت الالباب والافكار فيك ٭
الثمانون [illegible] عناصر نم ارئا تا رنم ترسن كي
[illegible] جنمجو ونجي روح رسن ٭ تها بوء طبقا
دو حجا لكه لكه جون ٭ كي اول درجي ارئا كي
بي تري اري ايين ٭ كور منجا كن روح لنكي
رب بيتسو ٭ اعلم ان الطبيعي لما راى العناصر الاربعة
ينسب اليه مواليد الثلثة واحوالها صحة واعتدالا ولم ير

ما وراءها

ما وراءها زعم انها الفاعلة فقال الآلهة اربعة والنجومي ما رأى
ان العناصر مقهورة والكواكب السبعة المشهورة و
احوال فلك البروج التي هي من تلك الكواكب مربوبها
لم ير ما وراءها قال انها الفاعلة فقال الآلهة سبعة
ومنهم من جاوز هذا العوالم الجسمية الى عالم الارواح
فمنهم من تقاعد فيه كما تقاعد الطبيب والنجومي في
عالم الاجسام ومنهم من وصل الى رب الارواح وقال
عند مجاوزة كل الحجب والوصول الى الباب وجهت
وجهي للذي فطر السموات والارض حنيفا وما انا من
المشركين اي من الذين مر ذكرهم وقول ابراهيم عليه السلام
هذا ربي هذا ربي اشارت الى مرتبة الروح واول
هذه المراتب الروحية نفس الانسان فانه اذا تجلى
زعم الانسان انه الرب فيقول انا الحق فان لم يظهر له
ما وراء ذلك فقد اكتفى بكوكب القمر فضلا من الشمس
فهلك مع الهالكين كذا في الاحياء وهذا من التباس

المتجلي فيه بالمتجلي ومن غلط النصاري حيث جعلوا
المتجلي فيه الهاً وقد قلت في الاشارة الى دفع هذه الا
لتباس ؎ ني تشبه ني توحد ني حلول پيشتر افهام
اينجا شد فلول همچو نوري شو تو نوري در صفا تا بيابي
ستر را صاف از خطا الواحد والثمانون قِبْلُوْ
قُلُوْبَنِ جُوْسَيَتِ حَاضِرُ هُوْءِ پَرُوْ جَنِكِي يُوْءِ مِرِ
تَنِ مِهْتِ تِي يعني المقصود غير مقيد فكن مشاهدا
له في كل شيء قال الله تعالى فاينما تولوا فثم وجه الله
اي ذاته كما قال المحققون والتاويل لقصور فهم العوام
الثاني والثمانون تَنِ غَمُ كِهُوْ اَكَمُ جَنِجُوْ كِيْتَمُ
جَنِ اِيْذَهِمْ بِيْرُ بِوْءُ تَنِ هِنْدِ حَرَامُ تِي الفقراء
مقصدهم الوجود المطلق ولا يحصل ذلك الا في العدم
الصرف ففي الوجود حرمانهم وفي العدم فيضانهم فسبحان
من جعل الوجود باب العدم وجعل العدم باب الوجود
ولم يتفطن بهذه النكتة الا الفقراء فقالوا مقصدنا

الفناء

الفناء لما علموا انها عين كل غناء وقالوا الفنا اكسير يغني
عن تعب الاعمال كلها يقع على نحاس الانسان فيصير
ذهباً وعبروا عنه بالموت فقالوا لا حيات الا بالموت
اي لا حيات للقلب الا بموت النفس يعني زوال التعين و
بالجملة لا شيء للفقراء ولهم كل شيء يعني النتائج موجودة
والوسائل معدومة اذ نتيجة الاشياء كلها التنعم والتلذذ
والفرح التام وهو حاصل للفقراء لا من الاسباب بل ممن
وضعها بالاسباب فالفقراء ملوك بلا مال وحشم فالحاصل
ان مقصود الكل هو الراحة الكاملة ولكل شيء باب
فوجب ان يطلب الراحة من بابها قال الله تعالى واتوا
البيوت من ابوابها فالاغنياء طلبوها من الاسباب
والفقراء لما رأوا ان الاسباب ليس فيها راحة في نفسها
وانما هي موضع وضع الله الراحة ثم راوا ان الاسباب
غادية ورائحة فرحتها بذلك فتوجهوا الى مالك الراحة وواضعها
في الاسباب وقالوا ربنا هب لنا من لدنك رحمة وهيئ لنا من امرنا

رشدا اي اجعلنا رحمة من ذاتك لا من الاسباب لانقطاع
الاسباب واجعلنا من باطننا هداية ورشدا لا من الحواس
المحتاجة الى الآفاق والاستدلال فرحمة الله لدينه
وهدايتهم امرية ولسائر الخلق هما سببية فسبحان من
اعطى الفقراء عقلا تفطنوا به لهذه الدقيقة وراو
في ترك الاسباب سببا وان التخريب عمارة والموت
حياة والترك راحت والسم عسل والمرارة حلاوت
ولله در الكريمة ولكم في القصاص حيوة يا اولوا الالباب
حيث اشار ان من قتل نفسه عوضا عن قتل الروح
فله حيات عظيمة لا يطلع عليها الا اصحاب العقول
الكامل الثالث والثمانون سببي سكه سحاب
كم فقيرن كينس بر لداء باب ادي
عيش مدام جوا يعني طلب الراحة في العدم
لا في الوجود بعكس الخلق خلق مجنون ست ومجنون
عاقل ست خلق از احوال مجنون غافل ست والتمام

في شرح البيت وقد علم من هذا ان محب الدنيا وكارهها
كلاهما محجوبان لان الحب والكراهة امران وجوديان وقد قررنا
ان المقصود هو العدم يعني بان لا يكون في القلب حب شيء
ولا بغضه لا ان المراد عدم الاشياء ظاهرا فان ذلك
غير مراد الفقراء بل مرادهم العدم في القلب وذلك لما
قرر الامام الغزالي في الاحياء من انه ليس بين الله وبين
عبده حجاب ولا بعد سماء ولا ارض ولا بر ولا بحر
ولا شجر ولا حجر الا امر واحد وهو شغل القلب بغيره
حبا او كراهة كعاشق معشوقة ظاهر حاضر لا يمنعه
عن التنعم بنظرها الا حب شيء او كراهة فان ادراك الغير
ترك في ادراك الحبيب فما بعدك الا شغلك وما
وصلك الا فراقك لغيره ولذا قالوا ان من استوى
عنده الفقر والغنا والمدح والذم وان يحب شيئا وان يكره شيئا
شاغلا والكل افضل ممن يحب شيئا فالاول واصل
والمتوسط طالب متوجه والثالث مستدير لا يرجى له

الوصول وذلك لان التقرب بالفناء وهو بالصفات

وصفة الله الفناء التام بحيث لايكره شيئا ولايحب شيئا

وكل بالفعل غير معلل بغرض بل هو مقتضى وجوده الازلي

فالفقير الواصل هو من فنى عن نفسه وبقي بالحق فصفته

صفة الحق وسمي هذا الحال عندهم بالتمكين الذي هو فوق الثبات

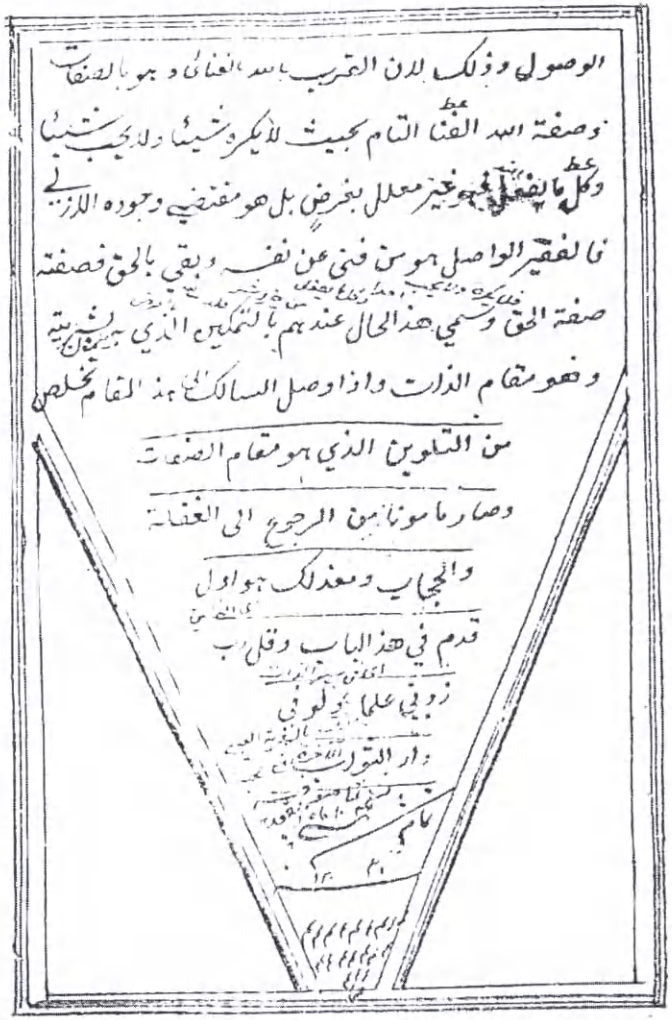
وهو مقام الذات واذا وصل السالك الى هذا المقام تخلص

من التلوين الذي هو مقام الصفات

وصار مأمونا من الرجوع الى الغفلة

والحجاب وهذا لك هو الاول

قدم في هذا الباب وقل ب



كتاب مكية

قاضي محمد بخاول

ي تقوت

شكاتر ملي

ك وعواكند

بعد اجتنع

شرف

معنى الرضا بالقضاء وانه تلذذ بالبلاء محال والرضا بدون القضاء بالقضاء الذي لا يتحقق بدون القضاء لا صورة

بسم الله الرحمن الرحيم وتم بالخير

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على سيد المرسلين وآله واصحابه اجمعين بدانكه

اين چند ابيات الهدبن بيان سندي في نكات صوفيه احتراع كرده شده اند تا

وقت ديده وشنيده طالبي را شوق وعارفي را شاهد باشد اول جك

تي جي جاءِ جي جَدِّ وُ جَكَ كي سَنِيْ تُوْ سَنْهَدَا نِجِيْ تُوْ سَنْهِدَ نِجِيْ تَنْسَ

يعني ان كان الله كان الله له وصله الموصول فذا الاثنان جاءا جبك جليجي

عَارِفِ سُوْرُ سُهَاءِ سُوْرَ بِهِ سَنِدِيْ سَاءِ رَاحَتْ رَسِيْ رُوْحِيْ

يعني لذت بدن الم روح وبالعكس پس هر كه گرفتار بدن ست يعني روح

وبيدار بدن منفصل نشده ست لذت ديدار حبيب نشنيده پس ايمنيت لذت

بدنيه مي طلبد بخلاف عارف كه لذت اولذ الكم بدن ست چه روح متصل

الى بدن ما اصلوته قبل موت الثاني سَيْكَلْ ذِ تُوْجَبِ تِيْ ذِ سَنْ غَيْرِ كُنَاهْ

جَبِ لَذِيْ مَاهْ وَهَنْ تِيْ وُ تُوْ اوايين ترجمه قول شيخ سعدي ست بيت

عاشق كه برهنا نبود دوست دست بافت در هر چه بعد از ان نگرد از دست

اوست وفي الثنوي بيت هر كه از عشق بيا بد بند كي شرك باشد نزد

او جز بندگي تو در ين مقام هر چه عارف كند فاعل الحق را اند فهو عبد

الا لاعابد وآعبد سبك حتى ياتيك اليقين اي كن عابد الى وصول اليقين

فانك بقدره عبدا لا تتحرك ولا تسكن الا باذن الله الرابح محبة منح شا

يعني موسى مَرَ بِوْ گذر هم من قتلته فادينه وقبري بل وثاني الدين

عند الله الاسلام وَنِجِيْ مَوْتْ وِ هَاءِ مَوْتَا اِيْ مَاءَ اكَا نَفُوْن

اسلام تثق بذا لكم صراط مستقيم ودين قيم عبارت از اسلام ست كه ملة

ابراهيم ويعقوب واسحق ومحمد رسول الله وسائر پيغمبران ست

عليهم الصلوة والسلام قال الله تعالى فلا تموتن الا وانتم مسلمون والسلام

انقياد وخضوع ست ولا شك انه بدون الرضاء بالقضاء الذي لا

الفاسي كَوْفَاءُ وَ صَابْ جِيْ سَاعَتْ هِيْكَرِ يَمْ تِيْ سَا

لَوْنِيْ لَا لَ جِيْهْ لَنِيْ جَكْ خَلَقْتُوْ اوين بيت ابن ديوان حافظ ست

يعني

بعده سماء ولا ارض ولا بر ولا بحر ولا شجر ولا حجر الا امر واحد وهو شغل القلب بغيره
حبا او كراهة كعاشق معشوقه ظاهر حاضر لا يمنعه عن التنعم بنظره الا حب شيء او كراهة
له فان ادراك الغير ترك في ادراك الحبيب فما بعدك الا شغلك وما وصلك الا فراقك
لغيره ولذا قالوا ان من استوى عنده الفقر والغناء والمدح والذم يكره شيئا شاغلا
او الكلمة افضل ممن يحبه شيئا فالاول واصل والمتوسط طالب متوجه والثالث مستدبر
لا يرجى له الوصول وذلك لان القرب هو بالصفات وصفة الله الغناء التام بحيث
لا يكره شيئا ولا يحب شيئا وكل ما يفعل فهو غير معلل بغرض بل هو مقتضى وجوده الازلي
فالفقير الواصل هو من فني عن نفسه وبقي بالحق فصفته صفة الحق ويسمى هذا الحال
عندهم بالتمكين الذي يبشر به وهو مقام الذات واذا وصل السالك هذا المقام
تخلص من التلوين الذي هو مقام الصفات وصار مأمونا من الرجوع الى الغفلة
والحجاب ومع ذلك هو اول قدم في هذا الباب وقل رب زدني علما ولو
في دار الثواب : تم بعون الله الملك الوهاب واليه المرجع والمآب :

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العلمين والصلوة والسلام على سيد
المرسلين واله واصحابه اجمعين بدانكه اين چند كلمه
ابيات اند بزبان سندي ونكات صوفيه اخراج
كرده شده تا وقت ديدن وشنيدن طالبي را
شوق وعارفي را شاهد باشد الاول جگ تن
جي جاءِ جن جيڏو جگ كي سيئي تو سيڏاءِ
جي تو سيڏ نه تنس يعني من كان لله كان
الله

بالحق فصفته صفة الحق ويسمى هذا الحال عندهم
بالتمكين الذي ببشرية وهو مقام الذات واذا
وصل السالك هذا المقام تخلص من التلوين الذي
هو مقام الصفات وصار مامونا
من الوجوع الى الغفلة والحجاب
مع ذلك هو اول قدم في هذا الباب
وقل رب زدني علما
لو في دار الثواب
تم تم تم
تم

that this valuable treatise on Sufi doctrine composed in the eighteenth century is accorded its deserving place in the sufistic thought and history of Sindh. The facsimile of Arabic text is also being published simultaneously for the first time with a view to make it available especially for future research scholars of sufi literature inside and outside of Pakistan. In fact, Dr. A. H. Abro, Professor in Arabic, Islamic University, Islamabad who rendered a great assistance to me in this whole exercise is working on the Arabic text and it is hoped that the same will be published separately for the benefit of Arabic readers.

My thanks are due to Dr. N. A. Baloch, a renowned scholar and the Professor Emeritus, Allama I. I. Kazi Chair, Sindh University, Jamshoro for contributing foreword to this book. I am extremely grateful to Mr. Mazharul Haq Siddiqi, Vice Chancellor, Sindh University and Mr. Shaukat Hussain Shoro, Director, Sindhology, Jamshoro for taking extraordinary interest in the publication of this work under the aegis of Sindhology.

Dr. Abdul Ghaffar Soomro

September 1, 2007

Karachi.

499

preceptor he had the privilege to gain access to the sufistic poetry and thought of his learned master. As such, he committed himself to writing commentary in Arabic on the eighty four `Abyat' or the verses composed by his spiritual teacher, under the title `Sharh Abyat Sindhi'. Indeed, these verses are very sublime and perceptive as their contents are inspired by the ideas of great sufi masters of Islamic world, as such indicate a very high level of sufi thought in the literary history of Sindh. He also compiled the sayings of his master in Arabic under the title 'Fath-al Fazal' and wrote copious explanatory notes in Arabic and Persian by extensively quoting from the Masnvi Rumi.

Although reasons have not been disclosed by Girhori, as to why he preferred to write commentary in Arabic as compared to Persian, which was the popular literary medium of academic circles, it above all reveals his scholarly approach in the treatment of the subject and his command of the Arabic language. As a scholastic and mystical genius, he was fully aware and had full perception of the mystical and theological tradition of Islam. His main sources of thought which he would often quote in support of his exposition are (i) Ihya Ulumuddin by Imam Ghazali (ii) Futuhat-al-Makkia and Fusus-al-Hikam by Shaikh Akbar Ibn Arabi (iii) The Masnvi of Jalaluddin Rumi (iv) The Maktubat of Imam Rabbani (v) Lawaih of Maulana Jami and works of other great sufi poets including Sanai, Attar, Saib and Hafiz Shirazi.

Girhori in his exposition, as can be seen, would often quote the views of Ibn Arabi as well as Mujaddid Alif Sani, though the two are known for their opposite theories of sufistic thought namely *Wandat al Wujud'* i.e. the 'unity of existence' and *Wandat al Shuhud'* i.e. the `unity of experience'. But, we need not be surprised to note that Girhori's endeavour is almost the same as that of his great contemporary Shah Waliullah of Delhi (d: 1176/1762) who also tried to reconcile between the two opposite theories and consequently both reached the same result when they declared that they found no difference excepting the specific way of dealing with the subject. They also claimed to have derived support from their *Kashf* or inner understanding, special to the Sufi teachers and masters. In fact, it has been argued that Shaikh Ahmed Sirhindi himself did not reject the idea of *Wandat-al-Wujud* outrightly, rather he opined that it was an initial or preliminary stage of *'Sukur'* or intoxication for the *salik* or wayfarer of the sufi path, and *Wandat-al-Shuhud* is a higher stage which is the state of *Sahav* or sobriety, where the distinction of creator and created, God and his servant is always manifest and clear, and strictly speaking is in accordance with the spirit of Islam.

Girhori was not only a scholar par excellence but an accomplished poet of Sindhi language in the classical tradition. A critical edition of his poetry was attempted by Dr. U. M. Daudpota and published in 1956 for the first time. In fact, credit goes to Dr. Daudpota as a result of whose research `Sharh Abyat Sindhi' the present treatise saw the light of the day for the first time in 1939, though he translated the Arabic commentary partially. It was this perception which inspired me to undertake a complete translation of the Arabic commentary of Girhori so

Naqshbandi became very popular on account of the spiritual activities of their masters. As mentioned by Mian Nur Muhammad in `Manshur-al-Wasiat' the Kalhoras themselves belonged to the Suharwardi order. Miyon Shah Inat Rizvi (d: 1124/1717), the great predecessor of Shah Abdul Latif, was initially the follower of Suharwardi saints of Multan, but later on he became a disciple of Qadri saint Shah Khair Din of Sukkur. Shah Abdul Latif, the great saint-poet of Sindh was Qadri by family tradition following his great grand father Shah Abdul Karim of Bulri (d: 1032/1619). The Naqshbandi sufis also attained prominence during this century with their main seat at Thatta. Makhdum Adam Thattvi (d: 1079/1666) was the first person from Sindh who traveled to Sirhind and was initiated

into the Naqshbandi order at the hands of Khwajah Masum (d: 1079/1668), the son of Shaikh Ahmed Mujaddid Alif Sani the Renovator of Second Millennium. Next was Abdul Qasim who first took Makhdum Adam as his spiritual guide, but he advised him to go to Sirhind, where he became disciple of Khawajah Saifuddin, the grand son of Mujaddid Alif Sani, who conferred the title of Nur-i-Haq on him. After returning from Sirhind, he came to Thatta where scholars like Makhdum Moin joined the Naqshbandi order at his hands, which added to the popularity of this order. Lastly, Khawajah Abul Masakin the grandson of Makhdum Adam was initially admitted into Naqshbandi order by Khwajah Abdul Qasim but later on following in the footsteps of his grand father first went to Sirhind and afterwards to Delhi where he received the khirqa from Khwajah Muhammad Zubair, who was the great grandson of Mujaddid Alif Sani. Khwajah Abul Masakin after his return from Delhi settled at Thatta and it was here that one day he identified in his young pupil Muhammad Zaman the future saint and his own spiritual successor. After some time he left for Mecca and Madina entrusting the future of Naqshbandi order in Sindh to Muhammad Zaman. Sometime before 1149/1736 for some reasons Muhammad Zaman had to leave Thatta and came to settle in his own ancestral village of Luwari near Badin, where he was born in the year 1125/1713.

According to the contemporary evidence recorded by Mir Ali Sher Qani in Tuhfat-ul Kiram, Muhammad Zaman soon rose to the heights of spiritual leader and Luwari became the centre of spiritual activity where large number of people flocked in quest of spiritual satisfaction. Some biographers believe that Shah Abdul Latif, who was an elderly contemporary of Muhammad Zaman paid visit to Luwari and had exchange of views on the subject of mutual interest to both. Tradition says, it was at this juncture that Abdur Rahim by caste Mangrio who was an accomplished religious scholar in the traditional sense, felt inspired by the spiritual eminence of Muhammad Zaman, traveled to Luwari and became his disciple and Khalifa. Khwajah Muhammad Zaman passed away in 1188/1774 and was buried at Luwari.

Abdur Rahim Mangrio, who later became famous as Girhori as he finally settled in the village of Girhor, was a jurist by temperament and a man of scholarly pursuits by nature. It appears that in the company of his spiritual

Sal

INTRODUCTION

The twelfth/eighteenth century in the annals of Sindh is significant on many accounts. First, with the decline of Mughal power at Delhi after the death of Aurangzeb Alamgir in 1707, Sindh witnessed the ascendancy of Kalhoras, an indigenised tribe, who for more than a century had established their credentials as saintly personages. Mian Yar Muhammad Kalhoro gained the confidence of the Mughal emperor to rule Sindh and after his death in 1131/1718, his son Mian Nur Muhammad became the ruler of Sindh.

The Kalhora rule is generally considered successful, though it suffered a great setback due to the barbarious invasion of Nadir Shah, when he first trampled Delhi and subsequently stormed Sindh in 1739. Nur Muhammad Kalhoro in order to avoid the wrath of Nadir Shah, fled towards the desert of Sindh with the hope that he would not be chased. But, as a result of the hot pursuit by the enemy, he had to surrender and present himself before Nadir Shah at Larkana. He was restored as the ruler of Sindh with the condition to pay a sum of Rupees two million annually. In addition, he took away his two sons as hostages so as to ensure regular payment of the tribute.

Despite these difficulties, the Kalhoras proved themselves to be patrons of learning and literacy and the eighteenth century Sindh was at its zenith in so far as the spread of knowledge and scholarship was concerned. Literature in Arabic, Persian and Sindhi flourished at an unprecedented scale. Many illustrious religious scholars and men of letters, Sufis and saints, luminaries and divines, poets and prose writers composed works of high calibre and outstanding literary merit. The most renowned Sufi poet of this period was Shah Abdul Latif (d: 1165/1752) whose poetic compendium 'Shah jo Risalo' containing more than ten thousand verses is a masterpiece of Sindhi literature and has been justly acclaimed as one of the classics of the world literature by H. T. Sorley.

The extraordinary contribution of such learned and celebrated authors as Makhdum Moin Thattvi (d: 1161/1748), Makhdum Muhammad Hashim Thattvi (d: 1174/1761), Muhammad Hayat Sindhi (d: 1163/1750) and Shah Faqirullah Alvi (d: 1195/1781) in Arabic and Persian is an enduring testimony of their versatile scholarship and research in different disciplines of religious sciences. Many of their works are still extant in the manuscript form and waiting for research scholars to show them the light of the day. In the field of Persian poetry and prose encompassing history and hagiography, the singular works of Mir Ali Sher Qani (d: 1193/1780) who enjoyed the patronage of Kalhoras, are of great importance in the literary history of Sindh.

During this century, the major Sufi orders – Suhrawardi, Qadri and

502

Sharah Abyat Sindhi

Arabic Commentary on the Sindhi Poetry of
Khawajah Muhammad Zaman of Luwari
(d: 1188/1774)
By

Shaikh Abdur Rahim Girhori
(d: 1192/1779)

Sindhi Translation, Introduction & Annotation

B y

Dr. Abdul Ghaffar Soomro

Institute of Sindhology,
University of Sindh,
Jamshoro

504